achine Translated by Google

The Mysticism of Saint Augustine
Rereading the *Confessions*

John Peter Kenney

Also available as a printed book
see title verso for ISBN details

Machine Translated by Google

MİSTİZM

Aziz Augustine

Augustine'nin Ostia'daki vizyonu, Batı geleneğindeki mistik deneyimin en etkili açıklamalarından biridir ve Hıristiyanlar, filozoflar ve tarihçiler için sürekli bir ilgi konusudur. Bu kitap, Augustinus'un İtiraflar'da ortaya konan deneyimine ilişkin açıklamasını ve onun mistisizmini antik Platonizm ile ilişkili olarak araştırıyor. John Peter Kenney, Augustinus tarafından yaratılan Hıristiyan mistisizminin birçok yönden Platonik düşünce üzerine kurulu olmasına rağmen, Platonculuğun, ilahi olanın kalıcı bir tefekkürüne ulaşma çabalarında Augustinus'u nihayetinde başarısızlığa uğrattığını savunuyor. İtiraflar, ortaçağ ve modern dini düşüncede iki eleştirel fikir üreterek bu açmaza bir yanıt sunar: birincisi, Yeni-Platonculuğun aksine, tefekkür sadece Tanrı hakkında bilgi sağlar; ikincisi, kurtuluş ve aydınlanma arasındaki ayrım.

John Peter Kenney, Vermont'taki St Michael's College'da Dekan ve Dini Araştırmalar Profesörüdür. Mistik Tektanrıcılık: Antik Platonik Teolojide Bir Araştırma (1991) kitabının yazarıdır.

Machine Translated by Google

Machine Translated by Google

MİSTİZM

Aziz Augustine

İtirafları Yeniden Okumak

John Peter Kenney

Routledge
Taylor & Francis Group
NEW YORK AND LONDON

Machine Translated by Google

İ lk olarak 2005 yılında Routledge
tarafından yayınlandı
270 Madison Ave, New York, NY 10016

Routledge tarafından Büyük Britanya'da eş zamanlı
olarak yayınlandı
2 Park Meydanı, Milton Parkı, Abingdon, Oxon OX14 4RN

Routledge, Taylor & Francis Group'un bir damgasıdır

Bu basım 2005 yılında Taylor & Francis e-Library'de yayınlanmış tır.

"Bunun veya Taylor & Francis veya Routledge'ın binlerce e-Kitap koleksiyonundan herhangi birinin kendi kopyasını satın almak için lütfen www.eBookstore.tandf.co.uk adresine gidin."

© 2005 John Peter Kenney

Tüm hakları Saklıdır. Bu kitabın hiç bir bölümü, yazılı izin olmaksızın, herhangi bir biçimde veya fotokopi ve kayıt dahil olmak üzere, şimdi bilinen veya bundan sonra icat edilecek herhangi bir elektronik, mekanik veya diğer yollarla veya herhangi bir bilgi depolama veya erişim sisteminde yeniden basılamaz veya çoğaltılamaz veya kullanılamaz. yayıncılardan.

Yayın Verilerinde Kongre Kataloglama Kütüphanesi
Kenney, John Peter.
Aziz Augustine mistisizmi: İtirafları yeniden okumak / John Peter Kenney. – 1. baskı. p. santimetre.

Bibliyografik referanslar ve dizin içerir.
ISBN 0–415–28832–0 (ciltli: alk. paper) – ISBN 0–415–28833–9 (pbk. : alk. paper)
1. Augustine, Aziz, Hippo Piskoposu. itiraflar 2. Tasavvuf–Tarih– Erken dönem kilisesi, yakl. 30–600. I. Başlık.
BR65 .A62K46 2005
270.2'092–dc22
2004021211

Yayın Verilerinde British Library Kataloglama
Bu kitap için bir katalog kaydı British Library'den temin edilebilir.

ISBN 0-203-01893-1 Ana e-kitap ISBN

ISBN 0–415–28832–0 (hbk)
ISBN 0–415–28833–9 (pbk)

Machine Translated by Google

EBEVEYNLERİ MİÇİN

JOHN P. KENNEY

CATHERINE M. KENNEY

MÜKEMMEL BİR ŞEKİLDE

Machine Translated by Google

Machine Translated by Google

İ Çİ NDEKİ LER

önsöz	ix
Teş ekkür	xv
giriiş	1
BÖLÜM I	
Yalnızlığ a uçuş	15
1 Ruhun kökü	17
2 Uzatılmış uzun bir yaş am	27
3 Bir tür dinlenme	36
BÖLÜM II	
Ostia'da Vizyon	47
4 Platoncu Kitap	49
5 Titreyen bir bakış	61
6 Gerçeğ in varlığ ı	73
BÖLÜM III	
Müminlerin yaş ayan bir ruhu	87
7 Bir mutluluk evi	89
8 Kalbin toplam konsantrasyonu	110
9 Cennete kadar kapıldı	129

Machine Translated by Google

Çözüm 146

bibliyografya 149
dizin 156

Machine Translated by Google

ÖNSÖZ

Philip Larkin, "Aubade" adlı şiirinde dini inanca karşı modernist tutumu yakalar (Larkin 2003: 190):

> Din . . .
> O uçsuz bucaksız, güvelerin yediği müzikal brokar,
> hiç ödemeyecekmiş gibi yapmak için yaratıldı.

Bu kitap, çağımızın ortak duygusuna karşı yazılmıştır. Hem insani hem de ilahi aşkınlığı bir gerçek olarak gören Augustinus'un teolojisine yönelik bir araştırmadır. Gerçekten de, düzleştirilmiş, modernist gerçeklik portresi ile klasik Hıristiyanlığın vizyoner mimarisi arasındaki derin kopukluk buna neden oldu. Bu muazzam müzikal brokarın dokuması ve dokumacılarının mesleği üzerine bir denemedir. Görünmeyen şeylerin tefekkür edilmesi Augustinus teolojisinin merkezinde yer alır ve bu nedenle bu monografın ana temasıdır.

Augustinus gibi eski Hıristiyanlar için -bugün pek çok kişinin bilmediği- benliğin içsel yaşamının zihinsel izlenimlerin karmaşık bir demetinden daha fazlasını ifşa ettiğini, bunun yerine daha derin bir gerçekliği -beden, zihin ve zamanın ötesinde- sonsuz ve ilahi. Bu duyarlılık çatlağı, eski tefekkür metinlerinin şimdi okunma şeklini derinden etkiledi. Yirminci yüzyılın popüler psikolojisi, bu eski belgeleri yorumlamak için kültürel olarak kurulmuş bir prizma sağlamıştır. Okuyoruz ve mistik deneyimleri keşfediyoruz; inceliyoruz ve manevi duygular buluyoruz. Boyunca kendimizi fark ederiz.

Bu makale, Augustinus'un İtiraflar'daki tefekkür tasvirini kurtarmak için bir telafi edici çaba olan kısmi bir restorasyon jesti olarak tasarlanmıştır.
Augustinus'un metnini kendisininkine daha yakın bir kavramsal deyimle okuma çabasıdır. Amacı, özgünlük kadar kesinlik değildir - bu eski nosyonun daha tam olarak kavranabilmesi için tefekkür temsilimizi bir dizi modern varsayımdan kurtarmaktır. Dolayısıyla yeniden inşa kendi içinde bir amaç değil, Augustinus'un aşkınlığın kaçınılmazlığına ilişkin itirafını anlamak için bir temeldir. Başlığımdan da anlaşılacağı gibi, bu kitap Augustinus'un Latin Hıristiyan mistisizm anlayışını icadını yakalama çabasıdır.

Machine Translated by Google

Augustinus'u incelemek, Augustinusçu olma riskini göze almak demektir, çünkü onun düşüncesinde antik brokar incelikle işlenmiş ve özellikle cezbedicidir. Bu sert patristik yazarlar topluluğu arasında Augustine, düzyazısının saf çekiciliği ve zekasının kişisel gücü ile öne çıkıyor. Dinsel sorgulamasının yoğunluğu ve klasik çözümlerinin doğruluğu, hem sürekli hem de kısmi olarak kendimizinkinden uzak olan seçenekleri tanımlayarak, hala üzerimizde ağırlığını koruyor. Bu nedenle, eski brokarın ikna edici desenini ifşa etmeyi vaat eden Augustinus riski alınmaya değer görünüyor. Ve böylece onun yerleşik inancını kavrayabiliriz: asla ölmeyeceğiz, onun yerine dirilmiş bir benliğe sahip olacağız.

Augustine üzerine çok sayıda kitap yazılmıştır. Onlara eklemek biraz mazeret gerektirir. Aklıma birkaç tane mantıklı gelen geliyor. Bir süredir felsefi tektanrıcılığın kavramsal ve tarihsel temelleri üzerine yazıyorum. Benim endişelerim, klasik teizmin kavramsal şeklini daha iyi anlayabileceğimiz umuduyla, klasik teizmin ilk tekrarıyla ilgilenen bir din filozofununkilerdir. Bu cilt , Plotinus'un pagan tektanrıcılığına odaklanan daha önceki bir Platonik teoloji, Mistik Tektanrıcılık çalışmasını takip eder. Bu cilt, erken dönem Hıristiyan monoteizmini daha tam olarak kavramak için bu genel araştırma çizgisini ilerletmeyi amaçlamaktadır. Ancak klasik teizm hiçbir zaman soyut bir teori olmadı ve bu eski düşünürler üzerindeki çalışmam, teizmin metafiziğini teolojiden ayırmaktan kaçınma çabası.

Bu nedenle, bu kitap, onunla uzlaşma çabası içinde Augustinus'un Hıristiyan tefekkürü tasvirine odaklanmış tır. Bunu yapabilmek için, İtiraflar'ın mistik deneyimlerin basit bir otobiyografik kaydı olduğu varsayımını aşmamız gerekecek . Modern "mistisizm" kavramı, ancak mistik deneyim fikrinin uzak kökenlerinin Augustinus'un kendi deneyimlerini anlamlandırma çabalarında olduğunu kabul ettiğimizde , İtiraflar'ı okurken yararlıdır . Ve bu anlayış daha sonra onun yeni Hıristiyan teolojisini pagan Platonizminden ayırmaya yardımcı oldu. Dolayısıyla bu kitap, Augustinus'un İtiraflar'da Hıristiyan tefekkürüyle ilgili ifadesini, sonraki yazıları boyunca bağlı kaldığı ve ortaçağ ve modern Hıristiyanlıkta çok etkili hale gelen bir anlayışı yakalama çabasıdır .

Bu çalışma için bir başka bahane de bu noktadan kaynaklanmaktadır. Augustinus'un tefekkür açıklamasını yorumlayanlar, bunun Plotinus'un ve ekolünün pagan Platonizmiyle ilişkisinin tedirgin ve bazen nevraljik sorunuyla yüzleşmek zorunda kaldılar. Augustinus'un kendisine ve diğer Platonistlere borçlu olduğunu kabul ederken, Augustinus'un Hıristiyan tefekkür teolojisinin Plotinus'unkine kıyasla önemini tanımlamayı öneriyorum. Psikolojik bir mistik deneyim modelinden kurtulduğunda, Augustinus'un deneyimlerini Plotinian Platonizminin aksine teolojik olarak çerçeveleme çabaları yeni bir rahatlama getirebilir.

Bu nedenle, Augustine'e dönmeden önce, Plotin'in tefekkür açıklamalarının sürekli bir incelemesiyle başlayacağız. Amaç, Augustinus'un düşüncesini "Platoncuların kitaplarını" salt bir kaynaktan ziyade teolojik bir çıkış noktası yapan bir tarzda temsil etmek olacaktır.

Machine Translated by Google

Bir rıza topluluğu olmadan hiçbir kitap yazılmaz. En büyük borcum aileme, özellikle de beni her zaman cesaretlendiren ve projeyle bana rehberlik eden sevgili eşim Ann'e. Çocuklarımız Madeline ve Ted'in bu kitapla ilgilenmeleri ve dekanal görevlerimin ve aile yaşamımızın kesişme noktalarında onu oluşturma çabalarımı desteklemeleri benim için özel bir zevkti.

Bu proje iki farklı aşamadan geçmiştir. Reed Koleji'nde Din ve Beşeri Bilimler Profesörü olarak başladığım yıllarda başladı. Reed, bu recusant çaba için önemli kurumsal destek sundu ve minnettarım. O günlerde Oregon'daki Gail Kelly, Raymond Kierstead, Roger Miles, Mark Franklin, Edwin Gerow ve Steven Wasserstrom da dahil olmak üzere birçok eski meslektaşımdan paha biçilmez destek aldım. Buna ek olarak, Ulusal Beşeri Bilimler Vakfı bana 1991-1992 yıllarında bir araştırma bursu verdi. Bu nedenle, bu büyük cumhuriyetin vatandaşlarına, Batı dini düşüncesi tarihine yönelik bu araştırmaya verilen kamu desteğine teşekkür borçluyum. Bunu, Saint Michael's College'da Kolej Dekanı olarak çalıştığım yıllarda, ikinci bir Vermont aşaması izledi. İlk taslağı tamamlamama yardımcı olmak üzere bana araştırma izni verdiği için Başkan Marc A. vanderHeyden'e ve geçici özgürleşmem sırasında dolduran Janet Sheeran, Edward Mahoney ve Robert Letovsky de dahil olmak üzere idari meslektaşlarıma özellikle minnettarım. Dekan'ın Yönetici Asistanları Julie Eldred ve Tara Arcury, bu girişim boyunca çok yardımcı oldular. Yazının son üretimini kolaylaştırdığı için özellikle Tara Arcuri'ye minnettarım. Saint Michael'daki fakülte meslektaşlarıyla, özellikle Ronald Begley ve John Izzi'yle yaptığım görüşmelerden yararlandım. Ve John Reiss değerli bir akademik arkadaş ve danışman olmuştur.

Bilim adamları, araştırmaları için önemli olan kütüphanelere ve kütüphanecilere şükranlarını sunmakla yükümlüdürler. Bu, özellikle Oregon ve Vermont gibi ücra yerlerde çalışanlar için geçerlidir. Mount Angel Manastırı'nın Benedictine topluluğuna ve özellikle Fr. OSB'den Hugh Feiss, eski kütüphanecileri, bu mükemmel patristik kütüphaneye erişim için, bu araştırmayı Oregon'un uzaklarından takip etmek çok zor olurdu. Ayrıca Saint Michael's College'daki Durick kütüphanesinin personeline, Harvard Divinity School'daki Andover Newton kütüphanesine ve Vermont Üniversitesi'nin Bailey/Howe Kütüphanesine teşekkür ederiz.

Birkaç akademik meslektaş, bu projenin geliştirilmesi için gerekli olmuştur. Kaybına çok üzülen merhum AH Armstrong, Ekim 1997'deki ölümüne kadar uzun yıllar öğretmen ve muhatap oldu.
Georgetown Üniversitesi'nden James O'Donnell'e, Virginia Üniversitesi'nden Robert Wilken'e ve Chicago Üniversitesi'nden Bernard McGinn'e bu kitabın temelini oluşturan daha önceki makalelere verdikleri yanıtlar için minnettarım.
Bu çalışmanın bazı bölümleri, Oxford Üniversitesi'ndeki Uluslararası Patristik Araştırmalar Konferansı, Amerikan Din Akademisi, Kuzey Amerika ve Kuzey Amerika dahil olmak üzere çeşitli akademik kurumlarda ve konferanslarda açıklandı.

Machine Translated by Google

Patristic Society, Chicago Üniversitesi İlahiyat Okulu, Tennessee Üniversitesi ve Brown Üniversitesi. Bu bilimsel değişimleri faydalı buldum ve çeşitli muhatapların bu konudaki müdahalelerini takdir ediyorum.
o durumlar.

Bilimsel prosedürlere ilişkin birkaç açıklama ve bazı resmi onaylar yerindedir. Augustine, böyle bir kitaba iftira, kısa bir cilt derlenmiş fikirler diyebilirdi. Kısmen ünlü küçük bir modele göre modellenmiştir.
Plotinus'un büyük değerincisi tarafından aynı konu, La Vision D'Ostie üzerinde çalışma ve Augustine, Paul Henry, SJ. Henry gibi, kitabı bir deneme olarak yazdım, öncelikle eski metinlerin analizine ve
onlardan ortaya çıkar. Çünkü umuyorum ki bu kitap daha çok kişiye ulaşacaktır. Sadece akademisyenlerden ziyade, notları mutlak minimumda tuttum. Profesyonel Augustinusçular, bibliyografyada listelenen daha önceki çalışmalarıma bakmak isteyebilirler. detay konular için. Basın politikasına uygun olarak, "Harvard"
Metin içinde alıntı yöntemi kullanılmıştır, böylece okuyucu
hemen referansa bakın. Doğrudan ilgili kitapların seçilmiş bir bibliyografyası konuya dahil edilmiştir. Mükemmel ve yaygın olarak mevcut olanı kullandım Okuyucuların anlayabilmesi için Henry Chadwick tarafından İtiraflar'ın Oxford çevirisi tam metne daha kolay başvurun. Loeb sürümleri ve çevirileri
AH Armstrong'un Ennead'leri de aynı nedenle kullanılmıştır. metin için
Ben de James O'Donnell'in Latince baskısını kullandım.
yorum. Latince veya Yunancadan diğer çeviriler bana aittir.

Saint Augustine: Confessions'dan yeniden basım izni , Henry tarafından çevrildi Chadwick, Oxford, 1991, Oxford University Press tarafından verilmiştir.
Plotinus'tan alıntılar, yayıncıların ve Plotinus I–VII, Loeb Classical'den Loeb Classical Library'nin Mütevelli Heyeti'nin izniyle yeniden basılmıştır.
Kütüphane Cilt. 440–445 ve 468, AH Armstrong, Cambridge tarafından tercüme edilmiştir, Kitle: Harvard University Press, 1966–1988. Loeb Classical Library ® Harvard College Başkan ve Üyelerinin tescilli ticari markasıdır.
Daha önceki makalelerimden malzeme ekleme izni,
Studia Patristica ve The American Catholic Philosophical Quarterly editörleri .
Bunlar şunları içerir: "İtiraflarda Gerçeğin Varlığı," Studia Patristica,
XXVII, Leuven: Peeters Press, 1993; "Tasavvuf ve Tefekkür
Enneads," American Catholic Philosophical Quarterly, Cilt. LXXI, No.3, 1997; "St. Augustine and the Invention of Mysticism," Studia Patristica, XXXIII, Leuven: Peeters Press, 1997; "St. Augustine ve Tefekkür Sınırları, Studia
Patristics, XXXVIII, Leuven: Peeters Press, 2001.

İtiraflar'ı 1960'ların sonlarında Austin Hazırlık Okulu'nda Saint Augustine Tarikatı'ndan öğretmenlerin yönetiminde ilk okuduğumdan beri hem büyülenmiş hem de kafam karışmıştı. "Boston'un kuzeyinde" büyüdüm.
Massachusetts, yerli şairimiz Robert Frost'un tabirini kullanırsak,
Augustinerinnen Friars o zaman güçlü bir varlıktı. Aziz Augustine büyük görünüyordu o yerde ve o günlerde Hıristiyan bilgeliğinin önde gelen bir kaynağı olarak.
Beni takip etmeye teşvik eden Teşkilat üyelerine minnettarım.

Machine Translated by Google

Felsefe ve din çalışması, yıllar sonra bu kitapta gerçekleşen bir proje.

Aziz Augustine'in hatırlamanın manevi değerine yaptığı vurgunun ışığında, bu kitap iki Augustinusçu'nun, sevgili ebeveynlerim John P. ve Catherine M. Kenney'nin anısına ithaf edilmiştir. Augustinus'un otobiyografik anlatısının sonunda kendi anne babasına ve ebedi Kudüs'teki vatandaşlarıma yaptığı aynı duayı ve nasihati sunardım.

Aziz Michael Koleji, Vermont
Ağustos, 2004

Machine Translated by Google

Machine Translated by Google

TEŞ EKKÜRLER

Plotinus'tan alıntılar, AH Armstrong, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1966, 1967, 1984, 1988. Loeb Classical Library ® Harvard College Baş kan ve Üyelerinin tescilli ticari markasıdır.

Henry tarafından tercüme edilen "Saint Augustine: Confessions"dan (1991) alıntılar Chadwick, Oxford University Press'in izniyle yeniden basılmış tır.

Machine Translated by Google

Machine Translated by Google

GİRİŞ

Bilim tarihinde, Aziz Augustine zaman zaman, geçmiş ve şimdiki işgalcilerin çerçevesiyle katmanlanmış, ancak yine de daha yüksek, göksel bir ödülün simgesi olan Kudüs şehri gibi görünüyor. Bugün okuyucuları için bu ödül, klasik Hıristiyanlığın en büyük yorumcusuna göründüğü şekliyle dışhatlarının anlaşılmasıdır. Bu cilt, modern bilim adamlarının geçen yüzyılda İtiraflar'ın tefekkür metinlerine ilişkin çalışmalarında kurdukları yorumsal yapı iskelesinin bir kısmını ortadan kaldırmayı amaçlamaktadır. Amacı, İtiraflar'da tefekküre dair teolojik önemi yeniden ortaya çıkarmaktır. Bu, uzun süredir devam eden bilimsel yorum korkuluklarının ve aslında Augustinus'un manevi otobiyografisinin sofistike ustalığının arkasına bakma çabasıdır.

Modern bilim adamlarının İtiraflar'ın incelenmesine getirdikleri yorumlayıcı yapıların merkezinde "mistisizm" kavramı yer alır. Gümüş üzerinde tutulan bir alev, onun rastgele çiziklerini eş merkezli gibi gösteriyorsa, İtiraflar'ın antik gümüşündeki modern mistisizm kavramı da bir tür yorumlayıcı yapı kazandırmıştır. Bu, eski bir metnin uyarıcı bir varlık olarak kalmasını sağlayan üretken bir strateji olmuştur. Ancak yorumlayıcı kategoriler, aynı zamanda, seçilmiş bir okumaya kesinlik kazandırarak ve anakronizmi bir kesinlik aurasında gizleyerek tembel düşünceli hale gelebilirler. Çağdaşlığın maliyetleri olabilir. Mistisizm durumunda, onun İtiraflar incelemesindeki etkisini tartmamız gerekir.

"Tasavvuf", hem kolaylık hem de niyetten doğan bir neolojizmdir. Kökeni geçtiğimiz yüzyılda hatırı sayılır ölçüde olmuştur ve şimdi dini anadilin bir parçası haline gelmiştir. Çağdaş kullanımı erken modern döneme kadar gitse de, daha geniş popülaritesine yol açan ilk şey, on dokuzuncu yüzyılda Romantikler tarafından "mistisizm" teriminin kullanılmasıydı. Bu, Batı kültüründe dinin anlamındaki daha büyük bir kavramsal değişimin parçasıydı, manevi yaşamın sosyal ve kültürel yönlerinden kişisel deneyime yapılan vurgudaki bir değişiklik. Kolektif ritüeller ve kurumlar birçok kişi tarafından şüpheli olarak görülmeye başlandıkça, özel benliğin deneyimleri daha önemli hale geldi.
Dinin öncelikle kişisel bir deneyim meselesi olarak ve ancak ikincil olarak sivil, sosyal veya kurumsal bir fenomen olarak anlaşılması modern düşüncenin karakteristiği haline gelmiştir. Ve kişisel dini deneyim alanı içinde, mistik deneyimler en yoğun olarak görülenlerdir.

Machine Translated by Google

en eksiksiz ve en manevi. Mistisizm, benliğin ruhsal gerçekliği hemen deneyimlediği kişisel dini deneyimin zirvesi olarak tanımlanabilir. Bu haliyle mistisizm, gerçek dinin doruk noktası olarak anlaşılır. Dinde kişisel olana yönelik modern Batı kültürel eğiliminin zirvesini temsil eder (Taylor 2002).

Aynı zamanda anlam bakımından da belirsizdir. William James'in ilk kez 1902'de yayınlanan Dini Deneyim Çeşitleri adlı ünlü çalışması bu konuda yardımcı olabilir. James, dinde kişisel ve deneyimsel olana doğru bu büyük kültürel değişimi zekice yakalar ve teşvik eder. James için mistisizm, bir bireyin öznel veya psikolojik durumu, özellikle yoğun bir dini deneyimdi. James bu deneyimi tarif edilemez, geçici, pasif ve noetik olarak nitelendirdi (James 1985: Lectures XVI ve XVII). Mistik bir deneyim, daha derin ruhsal hakikate anında erişim duygusu sağlayan ve böylece James'in deyişiyle bir noetik duygusu sunan bir zihinsel durum olacaktır. İçeriği, sıradan dil kategorilerinde açıklamaya meydan okuyacak ve bu nedenle de tarif edilemez olacaktır. Üstelik bu, ne sürdürülebilir bir zihinsel durum olurdu, ne de aktif yollarla tetiklenmiş olurdu. O halde mistisizm olağandışı bir deneyime atıfta bulunur: yoğun, psikolojik olarak sıradan bilinçten farklı, dilsel tanımlamaya dirençli, alışılmış olmayan ve oldukça olağandışı, epizodik, geçici. Her şeyden önce mistisizm zihinsel bir durumdur, psikolojik bir olaydır, kişinin deneyimlediği bir şeydir.

Eski Hıristiyan edebiyatında mistisizm bu şekilde tanımlandığında çok az kanıt vardır. Ancak bu kişisel deneyim modeline uygun görünen herhangi bir metin varsa, o da İtiraflar'dır. Yoğun dini bölümlerin otobiyografik tasvirleri kendilerini bu okumaya borçludur. Dolayısıyla, İtiraflar'ın erken dönem Hıristiyan mistisizminin önde gelen bir örneği olarak yorumlanmasının kesin olarak on dokuzuncu yüzyılın ortalarında, 1863'te ortaya çıkması şaşırtıcı olmamalıdır . O zamandan beri, Augustine'in İtiraflar'da kaydedildiği gibi mistik deneyimlerinin sayısı ve doğası hakkında bilimsel bir tartışma olmuştur. Bu kadar uzun süredir devam eden herhangi bir bilimsel tartışmanın bize anlatacağı çok şey var ve metinlerin kendileriyle çelişen de olsa değerli içgörüler sunuyor. Ama aynı zamanda, böylesine derin bir anlaşmazlık ve açmaza yol açan ortak taahhütlere ve metodolojik varsayımlara da dikkat çekiyor (McGinn 1991: 228-232).

İtiraflar'da kişisel mistisizm bulmanın önereceği çok şey vardı. Dikkatleri Batı Hristiyanlığının kurucusunun acılı dönüşümü sırasında yaşadığı deneyime odaklamayı teklif etti. Ve otobiyografik üzerine yoğunlaşarak, rakip mezheplerin İtiraflar'ın teolojik okumasına getirdiği teolojik mücadeleden biraz ironik bir rahatlama bile sağlayabilir . Burada teolojik soyutlamaları gerçek yaşam deneyimlerine taşıyan bir yaklaşımın vaadi vardı. İtiraflar'ın okunmasındaki bu teoloji molası, bu nedenle, mistisizm kavramının kendisinin başlangıçtaki çekiciliğini yansıtıyor olarak görülebilir. James gibi onun kurucuları, dini kategorilerden daha zorlayıcı psikolojik kategorilere adım atmaya hevesliydiler.

Machine Translated by Google

teorikten deneysele. Böylece mistisizm incelemesi kişisel olanın incelenmesi haline geldi ve İtiraflar'daki **mistisizm incelemesi**, tarihsel Augustinus arayışı olarak ortaya çıktı.

Bu arayış, İtiraflar'ın merkezi kitaplarından küçük bir dizi dramatik pasaj üzerine odaklandı. Bu metinler Augustinus'un 386-387 yılları arasındaki deneyimlerini anlatıyor, ancak on yıldan fazla bir süre sonra Augustine Katolik bir piskopos olduğunda bestelendi. "Yükseliş anlatıları" olarak adlandırılabilecek şeyleri içerirler, yani hacı ruhunun aşkın dünyaya yolculuğunu - değişen derecelerde otobiyografik özgüllükte - tanımlayan hesaplar. Augustinus'un geç ergenlik döneminde benimsediği bir tür ezoterik Hristiyanlık olan Maniheizm ile hayal kırıklığına uğradığı bir dönemi anlatan Yedinci Kitapta iki tane bulunur. VII.x'te (16) Augustine bize "Platoncuların kitaplarını" okuduğunu ve onlar tarafından hakikat arayışını kendi iç benliğine çevirmesi için uyarıldığını söyler. Orada ruhunun ötesinde bir gerçeklik düzeyiyle karşılaştı, böylece kendi içine girerek daha yüksek bir gerçeklik düzeyine de çıkabilirdi.
Ve girdiği bu gerçek Varlık Tanrı'ydı. "Ebedi gerçek ve gerçek aşk ve sevgili sonsuzluk: Sen benim Tanrımsın." Bundan kısa bir süre sonra VII.xvii'de (23) metin, hacının, estetik yargılar temelinde meditasyonlarının ortasında aniden ortaya çıkan Tanrı ile içsel ilişkisini anlatır.
Bu tür kararların dayandığı değişmez alanı tanıyarak, ruhu Tanrı ile karşılaştı: "Böylece titrek bir bakışın parıltısında var olana ulaştı." Her iki metin de Augustinus'un vaftiz yoluyla ortodoks bir Hıristiyan olma ve çileci bir yaşamı benimseme kararından önceki ruhsal durumunu tasvir eder.

İtiraflar **IX.x'te (23-25)** bulunan son yükseliş anlatısı en ünlüsüdür. Dokuzuncu Kitaptan "Vision at Ostia", Augustine ve ekibinin iç savaşın ortasında Kuzey Afrika'ya geri dönmeyi beklemek için geldikleri o Roma limanındaki bir bahçede yer almaktadır. Yolculuk yapmak için yaşayamayan annesi Monica'nın hayatının son günleridir. Sakin bir bahçeye bakarken, yeni vaftiz edilmiş Augustine ve annesinin zihinleri "varlığın kendisine yönelik ateşli bir sevgiyle yükseldi." Birlikte "kalbin tam konsantrasyonunun bir anıyla küçük bir dereceye kadar dokundular". O anda, "zihinsel enerjinin bir parıltısında" ikisi de "her şeyin ötesinde olan ebedi bilgeliğe eriştiler." Yedinci Kitaptakilerle birlikte bu dikkate değer tasvir, ruhun ilahi olana doğrudan mevcudiyetini tasvir eden birincil metinleri oluşturur. Bunlar, modern tercümanların yaygın olarak mistik deneyimler olarak tanımladıkları pasajlardır. Bu yorum çizgisiyle uzlaşmak için, önde gelen savunucularının bazı eserlerine bakmamız gerekiyor.

İtiraflar incelemesinde yorumlayıcı bir kategori olarak mistisizmin ortaya çıkışı, yirminci yüzyılın başlarında oldukça belirgindir.
İyi bir örnek, İngiliz Benediktin Dom Cuthbert Butler, Western Mysticism (Butler 1922) tarafından yapılan 1922 araştırmasıdır. Dean WR Inge'nin Christian Mysticism (Inge

Machine Translated by Google

1899) ve Evelyn Underhill's Mysticism (Underhill 1930). Butler, Augustine'i "Mistiklerin Prensi" olarak görüyordu. Augustine'in metinlerinde fark ettiği deneyimsel özelliklere büyük önem verdi. Bunlar genel olarak Jamesvari, özellikle de geçicilik, anlatılamazlık, edilgenlik ve "esrik neşe"dir.
Ayrıca bu zihinsel olayların "esrik niteliği ini" ve bunların sıradan bilinçten çıkarılmasını vurguladı. Butler, mistisizmin evrensel bir insan olgusu olduğu ve İtiraflar'da açıklanan deneyimlerin özelliklerinin tüm kültürlerde yaygın olarak bulunduğu tezini geliştirmeye hevesliydi. Tüm mistik deneyimlerin aynı olduğunu kabul eden bu sözde "ortak-çekirdek hipotezi", yüzyılın ilk bölümünde din üzerine yazıların ortak bir özelliğiydi (Katz 1978: 22-74). Sadece zorlayıcı bir analiz kategorisi sağlamakla kalmadı, aynı zamanda fenomenin görünürdeki kapsamıyla, tasavvufun gerçekliğin gerçek bir ifşası olduğunu ileri sürdü. Butler'ın okuması böylece Augustinus'u, kökleri evrensel bir insan fenomeninde gömülü olan kendi mistik deneyimlerinin teolojik bir yorumcusu haline getirdi.

Tasavvuf ve İtiraflar üzerine en etkili okumalar, Plotinus'un eserlerinin eleştirel baskısının ortak editörü Paul Henry, SJ ve geç antik Latin edebiyatının önde gelen otoritesi Pierre Courcelle'nin okumalarıdır. İtiraflar'ın daha teolojik analizlerinin etkisi azalmaya başladığından, yüzyılın ortalarında ortaya çıktılar. Hem Henry (1938; çev. 1981) hem de Courcelle (1950; 1963), kısmen Augustinus'un metninin Neoplatonik arka planına dikkatlerinden ve bu pagan geleneği değişikliğe kavrayışlarından türetilen yeni bir bakış açısı sundular. Henry, Plotinus'tan güçlü bir şekilde etkilenen bir Augustine çizdi. Onun hesabına göre, Milan ve Ostia'nın mistik deneyimleri, Ennead'lerde ruhun dalgın yükselişi için bir model izler.

Henry bu gerçeği birkaç faktöre bağladı. Augustinus'un 386'da yaptığı Platoncu okuma, deneyimlerin kendisini başlatıp çerçevelendirerek onlara Plotinci bir karakter kazandırdı. Henry'nin açıkladığı gibi (Henry 1981: 27):

> Ennead'leri henüz okuduktan sonra, Augustine'in onların kelime dağarcığına dönmesi ve onda uyandırdıkları düşünce ve ilhamları ifade ederken onların üsluplarından etkilenmesi doğaldı.

Dahası, Augustine'in otobiyografi konusundaki sonraki çabaları, Ennead'lerin devam eden etkisi tarafından bilgilendirildi. Böylece, Henry için Augustine, Plotinus'u okumakla katalize edilen, bu terimlerle hemen anlaşılan ve ardından Yeni-Platonizm ışığında yorumlanan bir dizi mistik deneyim yaşadı.

Aynı zamanda Henry, Ostian olayının ayrıca Augustinus'un kutsal metinleri, özellikle St Paul, Peygamberler ve Mezmurları okumasıyla oluştuğunda ısrar etti, böylece Hıristiyan fikirleri olayın kendisine dahil edildi. Ostia'daki vizyon, hem genç Augustinus hem de piskoposluk otobiyografi yazarı için Plotinian ve İncil dilinin karmaşık bir karışımıydı. kutsal metin

Machine Translated by Google

İtiraflar'ı doyuran imalar veya alıntılar , Augustinus'un deneyimleri üzerine ilk yansımalarının parçası olan Hıristiyan fikirlerine geniş ler. Henry şu önemli sonucu çıkardı:

> Augustine, Ostia'daki rüyet sırasında duygularını ifade etmek için İncil'e başvurduysa, bu sadece retorik bir araç değildi. Böyle bir teknik, kesinlikle İncil'e uygun olan İtiraflar boyunca sıklıkla kullanılır, ancak burada, Augustine Plotinian kavramlarını kutsal terimlerle tanıdığı için kullanılır. Başka bir deyişle, gerçek olayın dönemine ve diğerlerini de İtiraflar'ın yazıldığı döneme atfetmemiz için, vizyonun hesabını "ardışık taslaklara" ayırmanın kolay ve aldatıcı zevkini reddetmeliyiz .
>
> (Henry 1981: 39-40)

Henry'nin eski fikri, Augustine'in deneyimlerinin Platonizm ve Hıristiyanlığın bir sentezini temsil etmesiydi. Bu, hem Milan'ın mistik deneyimleri hem de Ostia'daki vizyon için doğruydu (Henry 1981: 82). Henry için Milan'ın tefekkür deneyimi doğası gereği daha felsefiydi, ancak yine de Hıristiyandı, oysa Ostia'nınki, büyük ölçüde Monica'nın etkisiyle, bu sentezin Hıristiyan unsuruna daha fazla vurgu yapmak üzere yeniden dengelendi.
Henry'nin analizinin bunu önerecek çok şeyi olduğu söylenmelidir. Augustinus'a göründüğüşekliyle Platoncu ve Hıristiyan düşüncesinin farklılığını abartmaktan kaçındı. Henry, tarihsel ya da deneyimsel bir açıklamayı yeniden ele geçirmek adına metinlerin kendilerinin redaksiyonel analizlerini sunma çabalarıyla bağlantılı bazı zorlukların altını keskin bir şekilde çizdi. Bu konuya birazdan döneceğiz.

Henry'nin aksine, Pierre Courcelle , tarihi Augustinus'un Plotinici mistik deneyimler elde etme çabalarını ortaya çıkardığını iddia eden İtiraflar'ın bir okumasını yaptı. Bu okumayla ilgili olarak Yedinci Kitap, Plotinian coşkusuna yönelik bir dizi başarısız girişimi anlatır – "boşuna denemeler d'extases Plotiniennes" (Courcelle 1950: 157–167; 1963: 17–88). Ancak Augustine, henüz çileci bir yaşamı benimsemediği için bu çabalarında başarısız oldu. Bunu yaptıktan ve ortodoks bir Hıristiyan olduktan sonra, Ostia'da bu mistik amacına ulaştı. Henry'den farklı olarak, Courcelle, Augustine'nin metninin, piskoposluk redaktörü tarafından eklenen kutsal referansları kaldırarak ve metni Augustine'nin vaftizinden önce 386'da Cassiciacum'da yazılmış mevcut erken eserlerle ve bu incelemelerle üçgenleştirerek, altta yatan tarihsel katmanları ortaya çıkarmak için analiz edilebileceğini savundu. Augustinus'un okuduğu Plotinus'un Sonuç , mistik deneyime yönelik başlangıçta başarısız olan çabaların otobiyografik bir kaydıdır, ardından Ostia'da "Plotinian coşkusunun" başarısı gelir.

Courcelle'in çalışmasından bu yana geçen yarım yüzyılda, onun konumu, bilimsel tartışmanın parametrelerini tanımlamaya geldi. James O'Donnell, ustaca yorumunda - İtiraflar üzerine en önemli burs

Machine Translated by Google

bu dönemde – değişti rilmiş ve eleştirel bir tarzda olmasına rağmen Courcelle'in yaklaşımını izler (O'Donnell 1992). VII.x'te (16) kaydedilen ilk Plotinian vecd girişiminin başarısız olduğu konusunda Courcelle ile aynı fikirdedir. Ancak O'Donnell için VII.xvii'de (23) açıklanan ikinci girişim başarılı olur: ". . . 7. Kitabın ikinci ' geçici'si, Augustine'in anladığı şekliyle Plotinyen terimlerle, tam bir başarıdır" (O'Donnell 1992: xxxiii). Dolayısıyla Courcelle'den farklı olarak O'Donnell, Augustine'in sınırlı ve dolayımlı bir Plotinus anlayışıyla ilerlediğini kabul ederek bu başarıyı nitelendirmek istiyor. Courcelle'in bu revizyonu için iki nokta çok önemlidir. İlk olarak, O'Donnell, Augustinus'un Maniheizm'den geçişinin salt kanaatin ötesinde bir şey gerektirdiğini kabul eder. Bu yüzden Augustinus'un aşkın varlık üzerinde tefekkür etme girişimlerinden biri Yedinci Kitapta başarılı olmalıdır, aksi takdirde teolojik olay örgüsü hüsrana uğrayacaktır. İkincisi, O'Donnell, Courcelle tarafından öne sürülen metinsel paralelliklere rağmen, Ostia'daki vizyonun makul bir şekilde başarılı bir Plotinian deneyimi olarak görülemeyeceğini kabul eder. Çünkü Hıristiyan bileşenleri, yalnızca yorumlayıcı yorum olarak ikincil bir konuma kolayca indirilemez. O'Donnell, Milan ya da Ostia'nın orijinal deneyimlerinin neyin parçası olduğunu ya da neyin olmadığını ya da Hıristiyan kavramsallaştırmasının ve imgeleminin ne kadarının içkin olduğunu ya da daha sonra ne kadarının eklendiğini bilmekle orantılı bu tür tefsir çabalarının ne kadar karanlık olduğunun çok iyi farkındadır. . Bu endişeler, O'Donnell'i Courcelle ve haleflerinin tüm projesine ilişkin eleştirel bir içgörüye götürür (O'Donnell 1992: 124): "Altta yatan hata, Milan ve Ostia'nın 'deneyimlerinin' kurtarılabilir olduğu ve metnin sadece bu alıştırmada kullanılacak şeffaf bir araç tır."

Bu nokta tam olarak doğrudur ve mevcut soruşturmanın başlangıç noktası olarak hizmet eder. Bu tartışmada yer alan kavramsal geçerliliğin belirsizliği üzerine düşünülerek daha da geniş letilebilir. "Plotinvari coşkunluk" tam olarak nedir? Böyle bir deneyime ulaşma çabasında başarı veya başarısızlığın belirlenmesinde kullanılacak kriterler nelerdir? Ve okuyucular olarak, Augustine'in gerçek deneyimlerini ayırt etmek için metninin incelikli ve incelikli retoriğine nasıl bakacağız? Bunlar kolayca cevaplanamayan sorular. Onlara ek bir zorluk eklenebilir. İtiraflar'ın derin düşünceye dayalı metinlerinin Hıristiyan unsurlarından, özellikle de kutsal metinsel referanslarından yoksun bırakılabileceğine ve bunun daha sonra Platoncu bir tabakayı ortaya çıkaracağına dair üstü kapalı bir varsayım geliştirmiş gibi görünüyor . Bu redaksiyonun Courcelle ve halefleri tarafından, sanki bu yapı Augustinus'un deneyimlerine ne kadar daha yakınmış gibi, daha otantik veya orijinal olduğu varsayılır. Ancak Platoncuların kitapları aynı zamanda Augustinus'un deneyimlerini bilgilendiren ve tıpkı Hıristiyan metinlerinin yaptığı gibi yorumlarına temel oluşturan teolojik bir dil de sağladı. Platoncu söylem, tıpkı Hıristiyan dilinin ortadan kaldırıldığı gibi, orijinal deneyimleri geri kazanmaya çalışanlar tarafından metinlerden de elenmelidir. Ancak çoğu zaman metnin Platoncu yönlerinin bir şekilde daha özgün ve gerçek deneyimin kaydına daha yakın olduğu varsayılmıştır. Yine de Platonizm, Hıristiyanlık kadar yorumlayıcı bir dildir. Yani keşfetmek için herhangi bir çaba

Machine Translated by Google

Eğer takip edilecekse, metinlerin arkasındaki gerçek deneyimsel kayıt daha derine inmelidir.

Bu çaba gerçekten de, özellikle de ünlü Augustinusçu bilgin Gerald Bonner tarafından denenmiştir. Bonner, Augustine'in mistisizmi ve etkisi konusuna ayrılmış yakın tarihli bir ciltte Augustine'in "kişisel mistisizmi" hakkında şüphelerini dile getirirken, Bonner karşılaştırmalı dindeki modern çalışmalara dayanarak konumunu daha da geliştirdi (Bonner, Van Fleteren 1994: 113–157). Courcelle'in yaklaşımıyla ilgili ortaya attığımız türden sorulara karşı dikkatli olan Bonner, analizini daha geniş bir referans çerçevesine yerleştiriyor. O şu sonuca varıyor:

> Ostia vizyonunun böyle bir anlayışının, Neoplatonik bir coşkunun Hıristiyan teolojik bir yorumu olduğu söylenebilir. Yine de . . . ecstasy'yi özellikle ve özel olarak Neoplatonik olarak adlandırmak için hiçbir neden yoktur. Daha ziyade, Tasavvuf ve Felsefe ve İnsanın Manevi Doğası gibi çalışmaların, herhangi bir temel felsefi veya dini hazırlık olmaksızın geniş çapta deneyimlenen bir şey olduğunu öne sürdüğü şeylerin bir örneği gibi görünüyor. Milan ve Ostia'nın üç deneyiminin ortak noktası, tüm dinlerin tüm inananları tarafından, dindarlar, inanmayanlar ve dindarlar tarafından kaydedilmediği gibi, neşe ve mutluluğun eşlik ettiği ani ve anlık bir gerçeklik kavrayışına sahiptir. kayıtsız. Böyle bir anlayışın Hıristiyan deneyiminin değerini küçümsediği itiraz edilebilir; ancak buna karşı, kendi içinde deneyim olmadığı iddia edilebilir.
>
> (Bonner, Van Fleteren 1994:135)

Bu analiz, Courcelle'inkinin ötesine geçerek, metinden Hıristiyan ve Yeni Platoncu unsurları temizleyerek ve İtiraflar'ı evrensel bir insan olgusunun bir örneği olarak okuyarak ilerler. Bir "ortak çekirdek" teorisini onaylar: mistik deneyimlerin, dinlerden veya kültürlerden bağımsız olarak yinelenen belirli temel özelliklere sahip olduğu. Üstelik Bonner, Milan ve Ostia deneyimlerinin özüne ulaşmak için teolojiyi ve aslında herhangi bir dini ortadan kaldırma ihtiyacı konusunda nettir. Ne Hıristiyanlık ne de Platonizm, bu deneyimlerin kendilerinin bir parçası değildi.

İtiraflar'ın mistisizmi üzerine yirminci yüzyılın son yarısının araştırmalarının çoğu, mezhep temelli analizlerden uzaklaşma çabası olarak nitelendirilebilir. Modern akademinin gelişimini takip eden bu projenin amacı anlaşılabilir. Yine de daha önceki teolojik analizler, İtiraflar'ın metinlerini canlı bir manevi geleneğin bakış açısından değerlendirme erdemine sahipti ve böylece Augustinus'un deneyimlerine dayanarak kendisinin gerçekten inandığını ciddiye alma avantajına sahipti. Az önce keşfedilen yörüngenin gösterdiği gibi, İtiraflar'ın mistisizmini geri kazanmaya yönelik son proje, bu metinlerin teolojik anlamlarını insanların çıkarları doğrultusunda ortadan kaldırmak için giderek daha yoğun çabalar gerektiriyor.

Machine Translated by Google

deneyimsel içeriklerini geri kazanma. Ancak bu çabanın maliyeti ve metodolojik sorunları da var. Bu yorum konularının başında, "tasavvuf" kullanımının aktardığı görünüşte tarafsız kesinlik gelir. Ancak kavramın kendisi, gördüğümüz gibi, dini temelde kişisel bir deneyim meselesi olarak yeniden kavramaya yönelik daha büyük bir projede yerleşik olarak kendi gelişimsel tarihine ve kültürel amaçlarına sahiptir. Yaygın olarak kabul edilen bir dizi ortak özelliğin tanımlanması fenomenologların gözünden kaçtığı için anlamı kesinleşmiş bir mesele de değildir. Gerçekten de tüm "ortak-çekirdek kuramı" son yıllarda yoğun eleştiri ve tartışma konusu olmuştur (Katz 1978; 1983; 1992). İtiraflar'ın incelenmesinde kullanılmasının sonucu, metinlerin yorumlanması için yerleşik bir temelin keşfi değil, daha ziyade yanlış yerleştirilmiş bir kesinlik, kavramın kendisinin geçici ve kültürel olarak yüklenen doğasını tanımadaki bir başarısızlıktır.

Bu yanlış yerleştirilmiş somutluk sorununun yanı sıra, James O'Donnell'in dikkat çektiği metinsel şeffaflık sorunu var. İtiraflar'ın yükseliş anlatılarının deneyimsel özünü belirlemeye yönelik tüm girişimler, okuyucunun metinlerin kendi şeffaflığının arkasına geçmesine ve yazar tarafından verilen dini anlamın ötesinde daha derin bir gerçeği ortaya çıkarmasına izin veren bir ifşa ilkesi sunmalıdır. Yine de, temel deneyimin temel özelliklerini oluşturan ile yorumu oluşturan arasındaki çizginin kendisi yoruma açıktır. Gerçekten de, kültürel olarak sınırlandırılmış yorum ile deneyimin "saf" verileri arasındaki sınırın kendisi oldukça şüphelidir. Deneyim ve yorum, veri ve teori arasında keskin bir ikiliğe dayanır. Deneyimin yorumlanmamış ya da ön-kavramsal özü diye bir şey var mı? Belki, ama bu, din epistemologları arasında bir tartışma konusudur. Bu nedenle, İtiraflar'ın yükseliş metinlerinin bir okumasından teolojiyi çıkarma zorunluluğu - yorumlayıcı bir dikkat dağıtma olduğu gerekçesiyle - en iyi ihtimalle sorgulanabilir olan bir dizi metodolojik varsayıma dayanmaktadır. Dolayısıyla, bu analiz çizgisinin İtiraflar'ın yükseliş metinlerine uygulanması, temelleri, yeterliliği ve sağladığı kapanış derecesi ile ilgili temel eleştirilere açıktır.

Bu nokta, Peter Moore'un mistik metinlerin incelenmesi için geliştirdiği şema göz önünde bulundurularak biraz daha pratik bir şekilde ortaya konabilir (Moore in Katz 1978: 101–131). Moore, deneyim-yorumlama ikiliğinin çok basit olduğunu ve bunun yerine dört ayrı kategori sunduğunu savundu. Bunlar:

1 Doktriner yorumlara atıfta bulunan geriye dönük yorum
deneyim bittikten sonra formüle edilir.
2 Deneyim sırasında veya hemen sonrasında kendiliğinden formüle edilen refleksif
yorumlama.
3 Toplumun önceki inançlarından kaynaklanan birleştirilmiş yorum,
mistik.
4 Ham deneyim, yani önceki inançlardan etkilenmeyen özellikler.

Machine Translated by Google

Bu rafine modelde bile, deneyimin ham verilerini oluşturacak olan saf gözlem ifadelerini ayırt etmek bir sorundur. Ancak, bu teorik meseleyi bir kenara bırakırsak, bu daha incelikli tipolojiyi İtiraflar'ın yükseliş metinlerine uygulamadaki pragmatik zorluk görülebilir. Kutsal metin referanslarının tartışmalı konusu, buna bir örnektir. Courcelle bunları geriye dönük yorumlamanın açık örnekleri olarak değerlendirdi. Yine de Henry'nin argümanını takiben, Augustinus'un Hristiyan kutsal metinlerindeki daha önceki ilk okumalarına ilişkin hafızasının sonucu olarak, bunlar, makul bir şekilde, birleşik yorumlar olarak kabul edilebilir. Genç retoriğin muazzam hafızasına dahil edilen bu fikirler ve ifadeler, deneyimlerin karakterini şekillendirmeye yardımcı olmuş olabilir ve daha sonra çok daha kesin, geçmişe dönük alıntıların müteakip temeli haline gelebilirdi. Bu olası, hatta makul bir senaryodur.

Aslında, bu kutsal yazı dilinin Augustinus'un bilincinde tam olarak hangi aşamada ortaya çıktığını veya hangi açıklık düzeyinde ortaya çıktığını belirlemenin, meseleyi çözmenin hiçbir yolu yok. Bu, tarihsel Augustinus'un "kişisel gizemciliğini" tanımlama projesini çevreleyen hayal kırıklıklarının bir kez daha altını çiziyor. Moore'unki gibi sofistike bir tipolojiyle bile, proje verimli bir metodolojik tartışma kaynağı olmaya devam ediyor ve neredeyse tasarım gereği tartışmaya hazır görünüyor.

Tarihsel Augustinus'un kişisel mistisizmine yönelik bu arayışın maliyeti önemli olmuştur. Asıl kayıp teolojik olmuştur. Bu yükseliş metinlerinin ruhsal içeriğini değiştirerek, neşe, huzur ve ifşa olma hissi gibi belirsiz, varsayılan evrensel özelliklerle başbaşa kalırız. Ancak bu aynı duygular aynı zamanda iyi bir kuru Riesling deneyimine de eşlik edebilir ve yalnızca bu tür bir dini deneyime özgü değildir. James'in kendi fenomenolojik analizini ileri sürerken kesinlikle farkında olduğu bir gerçek olan gerçekliğin doğası hakkında özel bir şey de ifşa etmezler.

Böyle bir analiz, deneyimin ait olduğu gerçeklik hakkında değil, deneyimin kendisi hakkında bir dizi özellik üretir. Augustinus örneğinde, -böyle bir okumada- bütün bu yaygaranın ne hakkında olduğunu ve neden bu deneyimlerden bu kadar derin kişisel sonuçlar çıkardığını pekala merak edebiliriz. İtiraflar'ın yükseliş metinleri, kendilerini bu türden bir fenomenolojik analize kolayca teslim etmezler. Çünkü Augustinus hiçbir zaman yorum yoluyla sonuçlar çıkardığı kendi deneyimlerinin basit bir gözlemcisi değildi.
Anlattığı deneyimler her şeyden önce doğaları gereği temelciydi, yani gerçekliğe doğrudan ve anında bilişsel erişim sağladıklarına inanıyordu. Ve karakter olarak apodiktiktiler ve bize defalarca söylediği gibi, herhangi bir şüpheye veya kesinlik eksikliğine tabi değillerdi. Onlar, ruhun gerçeğin kaynağını ve yaratıcısını kavradığı anlardı. Onlara eşlik eden duygular, epifenomenal ve tesadüfi idi ve bu nedenle analizleri için yeterli bir temel değildi.

Tarihsel Augustinus'un mistik deneyimlerini araştırmak, paradoksal bir biçimde, Augustinus'un kendisi için bu olaylarla ilgili gerçekten neyin önemli olduğunu anlama yeteneğimizi zayıflatıcı bir etki yaptı. Yine de bize çok net söylüyor

Machine Translated by Google

bu olaylara neler getirdiğini, onları nasıl yorumladığını, bunlardan dolayı neler algıladığını ve hayatında meyvelerinin neler olduğunu. İtiraflar'ın yükseliş metinlerini okumak için temel olması gereken bu daha geniş bağlamdır. Başka bir deyişle, bu metinlerin kavramsal içeriği – onların teolojisi – bu pasajların anlamını kavramaya yönelik kendi girişimlerimizin merkezi olmalıdır. Bunu söylerken, genel olarak tefekkür metinlerinin fenomenolojik çözümlemelerinin zayıf ve bilgisiz olduğunu kabul etmeliyim. Bu özellikle İtiraflar için geçerlidir. Bu bağlamda, bu metinlerin bağlamını yeniden ele alma ve onların anlaşılabilirliğinin gerçek anahtarı olan dini kavram ve sembolleri yeniden kurma ihtiyacını vurgulayan tefekkür edebiyatı tarihçilerinin yaklaşımını paylaşıyorum (Kenney 1991: xix-xxii). Hıristiyan mistisizminin çağdaş çalışmasında bu yaklaşımın en iyi örneği Bernard McGinn'in bu geleneğin yetkili tarihidir (McGinn 1991). Van Fleteren (Van Fleteren 1994: 309-336'da) ve Teske (Van Fleteren'de 1994: 287-308) gibi McGinn'in ve Augustine'in bu konudaki diğer bazı son yorumcularının çalışmaları göz önüne alındığında, şunu önermek abartı olur. Araştırmamın amacının, İtiraflar'ın düşünceye dayalı metinlerinin okunmasına teolojinin yeniden kazandırılması olduğunu. Ancak yine de bu çalışmanın katkıda bulunmayı amaçladığı neden budur.

Teolojinin değer kaybetmesi, gerçekten de İtiraflar'da kişisel mistisizm arayışının sonucu olmuştur. Basitçe söylemek gerekirse, dikkati Augustine'in ana temalarından uzaklaştırdı ve anlatısının entelektüel ritmini bozdu. Courcelle'den yola çıkarak "konsensüs okuması" olarak adlandırılabilecek şey, Yedinci Kitapta kaydedilen vaftiz öncesi olayların başarısızlıklar, başarısız mistisizm örnekleri olduğunu savunur. Ancak Ostia'nın Dokuzuncu Kitaptaki vaftiz sonrası vizyonu, otobiyografik anlatıdaki en önemli bölüm olan bir başarıdır. Bu görüntükayda değer bir çekiciliğe sahiptir, belirli bir mistik deneyime bir bütün olarak metindeki merkezi olay olarak ayrıcalık tanır ve Monica'nın ölümüyle ilgili sekansı sessiz bir koda rolüne atar. Üstelik bu okuma, vaftiz ve din değiştirmenin ardından başarılı mistisizm sergileyen, görünüşte Hıristiyan şeması nedeniyle daha fazla destek bulmuştur. Bu tatmin edici hermeneutik yörüngelerin yakınsaması, bu okumanın yaygın olarak kabul edilmesini sağlamıştır.

Yine de dikkatli olmak için bir neden var. Daha sonra tartışılacağı gibi, Yedinci Kitap ile Dokuzuncu Kitap'ın tefekküre dayalı yükseliş leri arasında çok az önemli bir fark vardır. Ostia'daki Hristiyan vizyonu, Yedinci Kitap'ın bölümlerinden daha başarılı değil. Hepsi Augustine'in gözünde aynı teolojik değerlendirmeyi paylaşır. Bunlar, insan aşkınlığının onaylanması ve ruhun ölüm sonrası yaşamına dair imalar sunan anlardır. Hepsi, ruhun o yüksek alemde sürekli varlığını garanti etmede bir başarısızlığı paylaşsa da, daha yüksek bir gerçeklik seviyesi hakkında çok şey ifşa eden tefekkür eylemleridir. Bunun nedeni, ruhun düşmüş ve kendi kurtarıcı kaderini etkilemek için güçsüz olmasıdır. Bu alternatif okumada, Yedinci Kitabın sonunda tekrarlanan tefekkür ve itiraf arasındaki karşıtlık, İtiraflar boyunca tutarlı bir şekilde geçerlidir. Bu, iş in

Machine Translated by Google

başlık teması. Tüm aşkınlık deneyimleri, yerini en yüksek Hıristiyan itiraf eylemine, ruhun Mesih'in aracılığına olan ihtiyacının tanınmasına bırakmalıdır. Ruhun saadet yuvasına giden yolunu açan, insan durumunun bu kabulüdür. Tefekkür, başlı başına bir amaç olmaktan çok, Hıristiyan ruhunu itirafa açmaya hizmet eder.

Augustinus'un anlatımı, tefekkür ve itirafın senkoplu ritmiyle işte böyle ilerler. Hacı Augustinus, Yedinci Kitapta, daha önceki materyalizmini ve şüpheciliğini ortadan kaldıran gerçek aşkınlık örnekleriyle tefekkür yoluyla dönüşüme hazırlanır. Kurtarıcı bir arabulucu olarak Mesih'e duyulan ihtiyacın itirafı, aynı anda tefekkür sınırlarının farkına varmasından kaynaklanmaktadır. Böylece Hıristiyanlığın uygulamaları, gizemleri ve ayinleri konusunda eğitim arar ve vaftiz edilir. Ardından Ostia'da annesiyle birlikte yaptığı tefekküre dayalı tırmanış bunu takip eder. Ruh ve Tanrı'nın aşkınlığı konusundaki yeni Hıristiyan anlayışının altını çiziyor. Ve her ikisinin de ruhları için ümidin yerini gösterir. Bu bölümden, azizlerin göksel yaşamının kesin bilgisini ve bu ruhların ebediyen bağlı olduğu Bilgeliği çıkarır. Ondan, otobiyografik anlatının doruk noktası olan Monica'nın ölümüyle - aslında - yüzleşmek için manevi gücü keşfeder.

Bu alternatif okuma, belirli bölümleri "dondurarak" çerçevelemeye ve bunları bağımsız olarak tanımlanmış bir mistik deneyim tipinin örnekleri olarak tanımlamaya gerek kalmadan ilerler. Ayrıca Augustine'in anlatısında bu olayları yeniden değerlendirir. Bu tefekküre dayalı yükseliş ler, Tanrı'nın aşkınlığı ve ruhun bu yüksek alemi doğrudan tefekkür yoluyla kavrama yeteneğinin daha geniş bir Hıristiyan iddiasının parçası olarak görülebilir. Üstelik bunlar, Yedinci Kitaptan Dokuzuncu Kitap'a kadar uzanan, teoloji ile otobiyografiyi iç içe geçiren daha büyük bir dönüşüm anlatısının tutarlı parçalarıdır. Gerçekten de, bu ışıkta, bu yükseliş metinleri, "konsensüs okumasından" çok farklı bir anlam ve önemle ortaya çıkıyor. Bu nedenle vaftiz, Yedinci Kitapta açıklanan başarısızlıklardan sonra, hacının Ostia'da başarılı bir mistik deneyim elde etme yeteneğini geliştirdi. Ancak alternatif yorumda, anlam tersine çevrilir. Augustine, esas olarak, ruhunun keşfedilen sınırlamalarının ve ilahi bir aracıya olan ihtiyacının tutarlı bir Hıristiyan portresini çiziyor olarak görülebilir.

Tefekkür, vaftiz için zemin hazırlayarak, ruhunun ruhsal kapasitesinin yeni bir tahminini acı bir şekilde ifşa etti. Kurtuluş, başarılı mistisizm değil, vaftizin ürünüdür. Ve Augustinus'un anlatısında onun gerekli katalizörü olarak görülmesi gereken şey tefekkürdür.

Norman Cantor, modern ortaçağcılarla ilgili kitabında şu gözlemde bulunur:

> Ortaçağ kültürünü veya başka herhangi bir tarihi kültürü, düşünce dünyalarımızın baskın kavramlarının prizması dışında yorumlayamayız. Geriye dönüp baktığımızda, bu yorumlayıcı kavramların bazıları bayatlamış ve güncelliğini yitirmiş durumda ve o zaman kendi başımıza utanıyoruz.

Machine Translated by Google

> refleksif eğilim; ama bu kavramların olduğu bir zaman vardı.
> üretken ve teşvik edici ve yaşamlarında uygun şekilde zevk aldılar.
> başvuru.
>
> (Cantor 1991: 37)

Tasavvuf kavramının, İtiraflar'ın incelenmesindeki yararlılığının yaşayıp yaşamadığı ve emekli edilmesi gerekip gerekmediği pekâlâ sorulabilir. Ancak, bu kitabın başlığının da belirttiği gibi, Augustinus'a atıfta bulunularak, tek bir önemli nedenden ötürü, sürekli bir fayda sağladığına inanıyorum. Batı mistisizm anlayışına dönüşen şeyin yaratıcısı olarak hizmet eden diğer antik yazarlardan daha çok Augustine'dir, ilk olarak ortaçağ Hıristiyan biçiminde ve daha sonra seküler bir kılıkta. İtiraflar'da şöyle bir açıklama yaptı:
ruhun aşağı dünyanın aşkınlığını keşfettiği tefekkür
ve doğrudan Tanrı'nın varlığını bilmek gelir. Ama bu sadece bir an
bir kurtuluş örneği değil, tanınmadır. Onun aracılığıyla ruh belirli bir şeye ulaşır.
bilgi, nihai durumunun habercisi olarak hizmet etmesi gereken kişisel bir bilgelik.
mutluluk. Ama ruh, bu yükseliş anlarında, kendi varlığını keşfetmez.
kendi gizil tanrısallığına sahip olduğu gibi, tanrısal olanla olan temel bağlantısını da yeniden kurmaz.
dünya. Aynı anda eksiksiz olan bir aydınlanma anına ulaşamaz.
tanrılaştırma eylemi. Ne de derin bir benliğin derin saygınlığı ve gücü aracılığıyla
zamanın bu kasvetli dünyasından kaçmayı başarabilir, ne de kendi gücünü ortaya koyabilir.
içsel bir kendini aşma eylemi yoluyla daha yüksek bir dünya üzerinde doğal hak iddiası.
Tefekkür sadece anlık bir vizyondur ve ruhun sahip olduğu birliktir.
tanrısal olanla birlikte geçici ve kısmidir ve asla kalıcı değildir. bu ne
Tefekkür, Hıristiyan Batı'nın himayesinde anlam kazandı.
Augustine. İtiraflar'ın yükseliş metinleri, benliğin kapsamı ve ilahi olanın yeri
hakkındaki bu ortodoks Hıristiyan anlayışına güçlü bir şekilde katkıda bulunmuştur.
Benzersiz biçimde biçimlendiriciydiler ve aslında
Batı Hıristiyan tefekkür geleneği için. Bir ölçüde bu
varlığına yalnızca anlık erişime dair sınırlı bir mistisizm fikridir.
Tanrı, Augustinus'un icadıydı, çünkü biz İtiraflar'daki bu metinlere
Batı dininde bu yörüngenin kökenlerini aradığımız zaman işaret edebilir.
düşünce. Modern anlamda mistisizmin kökleri Augustine'in
belirli bir Hıristiyan tefekkür biçimi. Bu noktayı kavradığımızda,
İtiraflar'ı okumamızda bu modern anlayışla artık daha fazla bağlıyız.
mistik deneyim ve Augustinus'un deneyimlerini bu prizmadan okumaya yönelik
doğal eğilimimiz sayesinde. Bunun yerine Augustine'in nasıl algıladığını anlayabiliriz.
hayatının bölümlerini kendi anlatı prizmasına göre, onun
Platonik ve Hıristiyan düşüncesinde kültürleşme. Ve orada tanıyabiliriz
yeni bir tefekkür hesabı icadı.

Buluşun kendisi post-modern zamanların bir mecazıdır. Şüphesiz bu entelektüel eğilimin kendisi hakkında ortaya koydukları şey için gelecekte kendisi incelenecektir. onu kullananların varsayımları veya şüpheleri. Dünyada bu kadar kolayca öne çıkan herhangi bir terimi kullanırken dikkatli olmalıyız.

Machine Translated by Google

zamanımızın kavramsal sözlükbilimi. Yine de Augustine'in cüretkar manevi otobiyografik eyleminin kendi geçmiş e dönük benliğinden daha fazlasını yarattığını söylemek doğru olur. Ayrıca teolojisini deneyimlerinin ışığında şekillendirdi ve bunu yaparken, kişisel aşkınlığın keskin bir şekilde tanımlanmış bir hesabını ikna edici bir netlikle dile getirdi. Ve Batı'da mistisizme dönüş ecek olan şeyin temelini atan şey, kendini aşmanın bu Hıristiyan yorumuydu. Açık bir amacı olan bir icattı: Katolik bir aşkınlık anlayışını öne sürmek ve kişisel bir Yaratıcı ile ilgili olarak insan benliğinin derinliğini haritalamak. Bu anlamda, İtiraflar'da mistisizmin icadı, özür dileyen bir eylemdi.

Elbette bu bizi şaşırtamaz. Augustine, çalışmaları genellikle başkalarının görüşlerine karşı - ister örtülü ister açık - argümanlar olan üstün bir polemistti. İtiraflar'da yaşamının bir okumasını ve bu açıklama aracılığıyla içsel benliğin kapsamına ve insan ruhunun aşkın Bilgeliğin varlığını hemen fark etme gücüne dair yeni bir anlayış inşa etti . Sonuç olarak, İtiraflar pekâlâ en iyi ve en incelikli antik Hıristiyan özrü olabilir ve yazarının içsel ruhsal yaşamının çarpıcı tasvirleri kesinlikle ikna ediciliğinin nedenleridir. Teolojinin kişisel bir tasviri olsa da, yine de bir yaşam öyküsüne ortodoks Hıristiyan aşkınlığın ana hatlarını kazıyan bir polemik çalışmasıdır. Temel hedefleri, değişen derecelerde olsa da, oldukça açık hale getirilmiştir. Bunlar arasında Maniheizm, pagan Platonizm ve son olarak Augustinus'un gençliğinin literalist ve bilgisiz Hıristiyanlığı yer alır. Yeni teolojisi - Ambrose'un felsefi olarak bilgilendirilmiş ortodoksisi ve İtalya'nın Katolik entelektüel çevreleri, anlatıda hepsinin yerini almıştır. Augustinus'un İtiraflar'daki argümanının can alıcı noktası , onun aşkın Hıristiyanlığı savunması ve Hıristiyan bir tefekkür biçimini benimsemesidir. Her iki hareket de, düalizm ve sınırlı bir Tanrı fikri, materyalizm ve aşkın bir varoluş düzeyinin reddi dahil olmak üzere antik çağda yaygın olan ve modern düşüncede hala yaygın olan konumların reddini ve son olarak insanların kurtuluşa kendi yaşamları aracılığıyla ulaşabilecekleri görüşünü içerir. yalnız yerli güçler. Bu nedenle, İtiraflar'ın okuyucusunun , metin, yazarının ve öyküsünün şahsında, ustaca hazırlanmış bir polemik olduğu için, onun zımni savunuculuğunun daha geniş değerine karşı uyanık olması gerekir.

Augustinus'un mistik deneyimlerinin tarihsel arayışında kaybolan tam da bu daha geniş teolojik anlam ve Augustinus'un yeni tefekkür açıklamasının gücüdür. Augustinus'un kişisel mistisizmi, Augustinus'un mistik teolojisinin önünde çok sık durmuştur, öyle ki, onun mistisizmi, özel bir tefekkür biçimi olarak icadı, modern görüşten kaybolmuştur.
Bu makale, analizin odağını, Augustine'in bize sunduğu teolojik okumaya, deneyimlerine ilişkin -ister birleştirilmiş , ister düşünümsel veya geçmiş e dönük- yorumlarına geri kaydırma çabasıdır. Ancak bunu yapmak basitçe İtiraflar'ın teolojik bir okumasına geri dönmek değildir . Metnin teolojik olarak benimsenmesi değerli bir görev olsa da, bu çalışmanın amacı bu değildir. onun daha fazlası

Machine Translated by Google

Mütevazı hedef, Augustinus'un İtiraflar'da kendi tefekkür teolojisini yeniden ele geçirmektir.

Cildin planı bu niyeti takip ediyor. Augustinus'un İtiraflar'ın merkez kitaplarında önemini açıkça belirttiği Platoncularla başlayacağız. Burada mesele, bu karmaşık ve gizemli teolojiyi elimizden geldiğince anlamaktır. Çünkü, "kralların ve savaşların" epigrafik kayıtları gibi, fikirlerin yalnızca envanteri çıkarıldığında, dini düşünce tarihinde çok az şey başarılmıştır. Plotinian okulunun dini felsefesini kavramak, Augustinus'un tefekkür tasvirini kavramak için zemin hazırlayacaktır. Sonunda, Augustinus'un "Platoncuların kitaplarını" okumasından tam olarak ne çıkardığından emin olamayız, ancak onları yeniden ele alabilir ve orada neler bulunabileceği üzerinde düşünebiliriz. Bölüm 1 bu projeye ayrılmıştır. Bölüm 2, İtiraflar'daki üç büyük yükseliş anlatısının ilk incelemesini sunar.

Burada, Plotinus'un Platonculuğu tarafından ortaya konan Augustinus'un tefekkür açıklamasının ana hatları ortaya çıkar. Bölüm 3, İtiraflar'ın otobiyografik metinlerinin dikkat çekici hale getirdiği konulara ilişkin bir dizi düşüncedir. Augustinus'un İtiraflar'ın sonraki kitaplarındaki kendi uygulamasını takiben, bu bölüm orada Hıristiyan tefekkürüyle ilgili ortaya çıkan soruları ele almaktadır.
Cilt, Augustinus'un diğer eserlerinden tefekküre ilişkin bazı metinleri ele alan bir sonsözle sona ermektedir. Biraz şansla, söylendiği gibi şans tasarımın kalıntısından başka bir şey olmasa da, Augustinus'un mistisizminin tutarlı bir açıklamasıyla ortaya çıkabiliriz.

Machine Translated by Google

Bölüm I

YALNIZCA UÇUŞ

"Korkunç bir gururla şişmiş bir adam aracılığıyla, Platoncuların Yunanca'dan Latince'ye çevrilmiş bazı kitaplarını gözümün önüne getirdin." Böylece, İtiraflar'ın Yedinci Kitabında , Augustine, felsefi düşüncelerini geliştirmesine yardımcı olan ve Maniheizm'i reddetmesini hızlandıran birkaç Platonik eseri keşfettiğini anlatır. Augustine'in ne okuduğundan asla emin olamayacağız. Ama Augustine'nin Enneads of Plotinus'tan bölümler ve belki de Plotinus'un öğrencisinin (Brown 1967) bazı eserlerini incelediği neredeyse kesindir . Olaylardan on yıldan fazla bir süre sonra İtiraflar'ı yazdığında, Platonizm'i temsil etmesinin merkezinde yer alan Plotinian okulunun kendine özgü teorileriydi.

Ne yazık ki, Augustinus'un kullandığı Hıristiyan mühtedi ve retorikçi Marius Victorinus'un Latince çevirisine sahip değiliz, bu nedenle Augustinus'un bu karmaşık risaleleri incelerken önünde ne olduğundan tam olarak emin olamayız. Bu Platoncu metinler başlangıçta Ambrose ve onun Milano'daki Hıristiyan entelektüel çevresinin etkisiyle aracılık edildi. 386 yılının Haziran ya da Temmuz ayında Platoncuları ilk okumasından sonra, İtiraflar'ı yazana kadar geçen on yıl veya daha fazla bir süre içinde Augustine, Platoncu çalışmalarına Kuzey Afrika'da kendi başına devam etmiş olabilir. Gerçekten de Hıristiyan ortağı Nebridius, 389'un başlarında yazdığı bir mektupta, Augustinus'un kendisine yazdığı mektupların "Mesih, Platon ve Plotinus ile dolu" (6. Bölüm) olduğu gerçeğini onaylar. Yine de Augustinus'un Platonizm ile ilişkisinin gerçekte ne kadar sistematik ve sürekli olduğunu yalnızca tahmin edebiliriz.

Augustine'in Platonik müfredatıyla ilgili belirsizlik sadece küçük bir endişe değildir. İtiraflar , Augustinus'un libri Platonicorum'dan derinden etkilendiğini fazlasıyla açıklığa kavuşturur ve o, bu borcu hem yeni Hıristiyan teolojisinin entelektüel karmaşıklığının bir onayı olarak hem de Hıristiyan teolojisini geliştirmek için bir hareket noktası olarak sunar. İtiraflar , özellikle aşkın olanın tefekkürüne atıfta bulunarak , açıkça Platonculuğun Hıristiyanlığın bir müttefiki olduğunu iddia eder. Ancak Platonculuk, ruhun güçleri ve tefekkür etmenin kurtarıcı etkisi hakkındaki iddialarında yetersiz olmakla da eleştirilir. Plotinci ekolün düşüncesine ilişkin bağımsız çözümlememizi garanti eden şey, Platonizm'in bu ikircikli temellüküdür. Bu temelde biz

Machine Translated by Google

O zaman Augustinus'un nüanslı teolojik eleş tirisinin tam anlamını değ erlendirebilecek ve Batı teolojisinin geliş iminde belirleyici bir anda bu önemli değ iş tokuş un daha büyük önemi hakkında bir yargıya varabilecektir.

Machine Translated by Google

1

RUHUN KÖKÜ

"Dünya tanrılarla doludur" (Kirk ve Raven 1957: 94). MÖ altıncı yüzyıldan kalma Miletoslu Thales'in görüşü buydu. Sekiz yüzyıl sonra, Plotinus'un Roma'sında çok az şey değişmiş gibi görünüyordu. Geç antikitenin manevi dünyası tanrılarla dolu olarak kaldı, gerçekten de tanrıların, güçlerin ve ruhların kelime dağarcığı Roma imperiumunun kozmopolit erişimiyle zenginleşmişti. Eski rollerde yeni ruhani yüzler ortaya çıktı, eski yakarışlara yeni isimler yanıt verdi, ancak dilek ve teselli söylemi hemen hemen aynı kaldı. Kült çoktanrıcılığının yüzeysel mantığı varlığını sürdürmüştü. Hem sivil çoktanrıcılık hem de daha kişisel kurtuluş kültleri, imparatorluğun dini yaşamının merkezindeydi. İlki, büyük imparatorluğun ihtiyaçlarını karşılamak için büyük ölçüde dönüştürülmüştü, ikincisi ise geniş Roma dünyası boyunca kadın ve erkeklerin dini yaşamlarının merkezi haline gelmişti.

Ancak klasik antikitenin eski tanrıları, güçleri ne kadar güçlü ve varlıklarını ne kadar gizli tutsalar da aşkın varlıklar değillerdi. Zaman ve mekan kısıtlamalarından bağımsız olarak, fiziksel kozmosun kubbesinden asla kurtulamadılar. İnsanlarla aynı evrende yaşıyorlardı, ancak bu küre içindeki statüleri çok yüksek ve güçlerinden korkulacak kadar büyüktü.
Onlar görünmez olanlardı, yaşamları sürekli ve sonsuz bir zaman uzantısı olan ölümsüzlerdi. Bunlar hemen imrenilecekti, çünkü insan hayal gücü, onların sonsuz varoluşlarının sevincini hemen kavrayabilirdi. Onların kültleri genellikle fiziksel yakınlık gerektiriyordu, ölümlülerle ara sıra ilişki kurduklarına dair iddialar ise varlıklarının insan yaşamında tespit edilebilir olmasını gerektiriyordu. Yine de onlar da ölümsüzlüklerine, ebedi varoluşlarının mantığıyla tanımlanan zamana bağlıydılar. Zamanın kendisinden değil, yalnızca zamansallığın zorunluluklarından özgürdüler. Konutlarının yeri ne kadar uzak olursa olsun, uzaydan da bağımsız değillerdi. Görünmezliklerinin kendisi, tanımlayıcı görsel alanını yeniden tasarlayarak bu boyutu zayıflatarak uzamsallığı simgeliyordu. Gerçekten de tanrılar, kozmosumuzun ortak üyeleri oldukları için insan korkusuna, saygısına ve şefkatli minnettarlığına o kadar layıktı. (Burkert 1985; 1987)

Bununla birlikte, Greko-Romen dininin öyküsünde çok tanrılı kült tanrılarından daha fazlası vardı. Goblenli panteonun yanında, daha az başka bir tane daha vardı.

Machine Translated by Google

tanrısallığ ın ayırt edici temsili geç antik çağ da giderek daha ikna edici hale gelen antropomorfik manevi gelenek. Bu alternatif yörünge, Platon'un mantosunu talep eden, kendi kendini tanımlayan karmaş ık bir filozoflar kümesi tarafından tanımlandı. Antik teolojideki bu ayrı akımın kökenleri çeş itlidir ve tarihi, kutsal gerçekliğ in karakterine iliş kin farklı açıklamalarla doluyken, MS ikinci yüzyılda baskın tür olarak ortaya çıkan Platoncu okuldu . Geç antik çağ ın Platoncuları, kendilerini büyük antik çağ ın ruhsal geleneğ inin mirasçıları olarak anladılar. Çağ daş bilimin standartlarına göre bile, bu iddia inandırıcıdır. Plotinus ve okulunun Platonculuğ u, arkaik Pisagorculukta ve daha doğ rudan Platon'un Eski Akademisi ve ardıllarında kanıtlanabilir temellere sahiptir (Dillon 1977: bölümler 1, 5-7).

Bu soy, panteonu reddetmekten çok, ona ayrıcalık tanımayı reddetmeyen bir manevi anlayış ı tanımladı. Gerçekten de tanrılar, Platon'un Savunusu'ndan baş layarak Platoncu okulun özür dileyen literatüründe belirgin bir ş ekilde yer aldı . Sokrates orada, teolojik sorgulaması için Delphic desteğ inden zevk alan ve kiş isel bir daimon'un vesayeti altında olarak tasvir edilir . Yine, geç antik çağ daş tanrısal aegis mecazı, efendisi Plotinus'un otoritesini desteklemek için Porphyry tarafından kullanılmış tır. Vita Plotini'sinin onuncu bölümünde, "zamanımızın filozofunu" koruyucu ruhu olarak salt bir cin değ il, gerçek bir tanrı olarak tasvir eder (Armstrong 1966: 33-36). Ş as ırtıcı olmayan bir ş ekilde, bilgenin hayatı dağ ınık ve sıkıntılı olaylarla dolmuştu. O doğ duğ unda, dindar felsefi arkadaş ı Amelius, Plotinus'un ruhunun nereye gittiğ ini Delphi kahinine sordu. Porphyry, Apollon'un uzun cevabını saygıyla kaydetti. Apollon, Sokrates'i "insanların en bilgesi" olarak kabul etmesine kadar uzanan, Platoncu okul için uzun süredir devam eden tercihini sergiler ve Plotinus'u övüyor. "Kalın saçın Phoebus'u"ndaki bu kehanet övgüsü bize üçüncü yüzyılın bilgili paganlarının dini hassasiyetleri hakkında çok ş ey anlatıyor. Tanrıları, Plotinus'un enkarne dünyadan, "bu kan içen yaş amın acı dalgasından" kurtulmaya yönelik ruhsal arayış ının aktif destekçileri olarak sunar. Ona "gözlerin kederli karanlıktan görebilsin diye sağ lam bir ış ık huzmesi" gönderenler onlardı. Sonuç olarak, filozof "bilgeliğ i arayan insanlar için görmesi zor olan birçok güzel manzara" görebildi. Bu ş ekilde temsil edilen tanrılar, sanki mantığ ı onlardan bağ ımsız olan daha derin bir ruhsal sürecin aksesuarları haline gelmiş lerdi. Böylece kehanet, tanrıların uyduğ u ve hizmet ettikleri ş eylerin doğ asına iliş kin temel bir anlayış ı ortaya koyar. Böylece tanrılar, varlıklarını korurken aynı zamanda onların yerini alacak bir manevi geleneğ i desteklemek için görevlendirildi.

Pagan teolojisinin ağ ırlık merkezi ş imdi açıkça baş ka bir yerde, tanrıların ötesinde yatıyordu. Elbette bu ilahi varlıklar, felsefi çevrelerde saygılı bir ilgi görmeye devam edeceklerdi; Helen kült dindarlığ ının temeli olarak kaldılar ve bu nedenle asla dini olarak yerinden edilmediler. Ancak sonraki Platonistler için kozmosun daha derin ruhsal katmanları vardı. Arkaik Pisagorcular bunu sayılara olan bağ lılıklarıyla keş fetmiş lerdi. Bu tür güçler tanrılarınkine benzemiyordu.

Machine Translated by Google

panteon, yalnızca uzak, sayısal doğ aları nedeniyle değ il, her ş eyden önce farklı bir alanda yaş ıyor gibi göründükleri iç in. Böyle bir düş üncenin iması, iki dünya teorisi - varlık ve oluş , formlar ve tikeller - olağ anüstü bir güç ve bir miktar aç ıklıkla aş kın bir alan kavramını dile getiren Plato tarafından bolca aç ıklığ a kavuş turuldu. Platon'un diyaloglarındaki formlar veya fikirler, fiziksel kozmosun uzamsal sınırlarının dış ında ve zamandan bağ ımsız bir gerç eklik düzeyi üzerinde uzun süreli bir yansıma baş lattı. Aş kınlık fikrinin genel bir taslağ ı ortaya ç ıkmasına rağ men, bu kavramlar Platoncu diyaloglarda tam bir kesinlikle ortaya ç ıkmadı.

Platonistler arasındaki teolojik ilgi, geç antikite boyunca bu aş kın varlık alanına odaklanmış tı. Zaman ve mekan dış ındaki bu dünyanın kapsamı neydi? Seç menlerinin yetkileri nelerdi? Oluş un alt dünyasının üretimi iç in bunlar yeterli miydi, yoksa baş ka güç ler de gerekli miydi? Bunlar, yakından iliş kili Pisagorcu ve Platoncu okulların diyalektik eğ itimlerini aldıkları ve farklı cevaplar verdikleri sorulardı. Yine de onlar, bu aş kın ve ilahi âleme bağ lılıklarında birleş miş lerdi ve insan ruhunun iç indeki en yüksek kapasiteye bir dü ç üde eriş ilebilir kılınabileceğ ine olan inanç larında nettiler.

Bu aş kın olana eriş im programı theoria, tefekkür olarak adlandırıldı. Eğ er kült ç oktanrıcılığ ın gizemlerindeki dinsel inisiyeler, görünmeyenle kolayca karış abiliyorsa, filozoflar da, bir kez erdem pratiğ iyle arınmış ve diyalektiğ in zihinsel ç abası tarafından yönlendirilmiş , bizzat varlığ ın ebedi dünyasının izleyicileri olabilirlerdi. Mantik rahibe Diotima tarafından Sempozyum'da ana hatları ç izilen ve Devlet'te yinelenen entelektüel ve ahlaki yükseliş projesi, sonraki Platonistler iç in acil ve ikna edici bir ideal haline geldi. Geç antik dönemde Platoncu teoloji iç in theoria , aş kınlık pratiğ ini oluş turduğ u iç in merkezi dini ideal haline geldi.

Bu antik aş kıncılığ ın gücü, Roma'da yaklaş ık 254 ile 270 yılları arasında yazılan ve Plotinus'un öğ rencisi Porphyry tarafından 301'de yayınlanan felsefi temalar üzerine bir incelemeler koleksiyonu olan Enneads of Plotinus'ta yoğ undu. sadece psikolojik veya ahlaki anlamda değ il, ontolojik olarak da devlet. Çünkü onun hesabına göre, iç sel benliğ imiz farklı gerç eklik seviyeleri arasında geç iş yapabilir. Ruhumuz, geç ici akış ın ve değ iş mez varlığ ın aralıklarında varlığ ını sürdüren bir ruhsal gezicidir. Henüz tamamlanmamış hedefimiz, dünyadaki yaş amın gerekliliklerini aş mak.
Aslında bizim sonumuz, Theaetetus 176b'nin ünlü ifadesinde , ş imdi varlığ a ve ilahi formlara asimilasyon olarak okunan "ilahi olana benzer" hale gelmektir. Plotinus bundan emindi. Üstün bir makamın tefekkürleri olarak yanında durduğ u Olimposlu tanrıları, entelektüel bakış ın daha yüksek ilahi nesneleri ile karş ılaş tırdı:

> Çünkü bütün tanrılar heybetli ve güzeldirler ve güzellikleri baş döndürücüdür: ama onları böyle yapan nedir? Bu Akıldır ve bunun nedeni, Akıl'ın iç lerinde daha yoğ un bir ş ekilde aktif olmasıdır.

Machine Translated by Google

> gözle görülür . . . Tanrı oldukları için kesinlikle güzeller. Çünkü onlar kesinlikle bazen doğ ru bazen de sapkın düş ünmezler: Düş ünceleri her zaman Aklın sakinliğ i, istikrarı ve saflığ ı içinde doğ rudur ve her ş eyi bilirler ve fani meselelerle değ il, kendi ilahi meseleleriyle, her ş eyle ilgili bilgi sahibidirler. hangi Intellect görür.
>
> Gökte olan tanrılar, tefekkür için özgür olduklarından, sürekli olarak, ama sanki uzaktalarmış gibi, baş larını kaldırdıkları o yüksek gökteki ş eyleri seyrederler: ama o yüksek gökteki tanrılar, üzerinde oturanların hepsi. onda ve onda, o cennetin tamamında kalıcı olarak tefekkür edin.
>
> (V.8.3: 18–31)

Bu tefekkür, hem ölümlülerin hem de ölümsüzlerin karakteristiğ idir, ancak insan bedenlenmesi tefekkürümüzü zayıflatarak onu doğ al bir durumdan ziyade koruyucu bir umut haline getirir.

Ama anlaş ılır biçimler, Yeats'in tabiriyle, "ş eylerin hayaletimsi paradigmaları" değ ildi. Daha canlı, daha canlı, daha gerçekler. Maddi dünyada zamansal olarak ortaya çıkan her ş ey orada mevcuttur, orijinal ve kusursuzdur. Ayrıca bu ilkeler bazı göksel envanterlerde ayrı ayrı mevcut değ ildir.
İ nsan diyalektiğ inin ancak tanımlamaya baş layabildiğ i karmaş ık anlaş ılır bağ lantı modellerini izleyerek birbirleriyle iliş kilidirler. Böylece aş kın krallık, Plotinus için bileş ik bir birlikti. Bu çeş itlilik içindeki birlik, anlaş ılır dünyanın canlılığ ının aş ağ ıdaki açıklamasında görülebilir:

> Dolayısıyla canlıların nereden geldiğ i sorulursa, oradaki göğ ün nereden geldiğ i sorulur; ve bu, [evrensel] canlı varlığ ın nereden geldiğ ini araş tırmak içindir ve bu, yaş amın ve evrensel yaş amın ve evrensel Ruhun ve evrensel Akıl'ın nereden geldiğ iyle aynıdır, orada kaynak eksikliğ i yokluğ u yokken, her ş ey hayat dolu ve hayatla kaynayan diyoruz. Hepsi bir bakıma tek bir kaynaktan akarlar, belirli bir nefes ya da sıcaklık gibi değ il, sanki tüm nitelikleri kendi içinde tutan ve bozulmadan tutan tek bir nitelik, koku ile birlikte tatlılık ve aynı anda var olan tek bir nitelik varmış gibi. ş arabın kalitesi ve her zevkin karakteri, renklerin görüntüleri ve tüm dokunma farkındalıkları ve iş ittikleri her ş ey, tüm melodiler ve her ritim.
>
> (VI.7.12, 20–30)

Plotinus, Platoncu biçimleri hem bilginin anlaş ılabilir nesneleri hem de kendilerinin zekaları olarak anladı. Tefekkür eden ruh, yalnızca paradigmalar arası bir koleksiyonla değ il, her biri kendi kendini yansıtma sürecinde yer alan bir dizi varlıkla da karş ılaş ır. Kendilerini düş ünerek, bu kendini düş ünen zihinler yalnızca kendi doğ aları üzerinde düş ünmekle kalmaz, aynı zamanda bu süreçte diğ er biçimlerin doğ asını da kavrar. Kavramsal gerekliliğ in soğ uk mantığ ı ş imdi

Machine Translated by Google

Bu anlaşılabilir zihinler kendi aralarındaki ilişkileri düşünürken sinaptik yaşamla çatırdar. Bu Plotinci doktrin, onun en çarpıcı yeniliklerinden biridir ve aşağıdakiler de dahil olmak üzere birkaç kaynaktan alınmış bir kavram gibi görünmektedir: Aristotelesçi kendi kendini düşünen ilahi bir zihin nosyonu, Metafizik'te ima edilen ilahi zihinlerin çoğulluğu, Lambda 8, Platon'un Sophist 248c vd.'deki formların bir arada örülmesi ve formların ilahi düşünceler olarak Orta Platoncu anlayışı (Kenney 1991: 15-32). Enneads'de ortaya çıkan , aşkın ve ebedi ilahi akılların, karşılıklı algılama kapasitesine sahip akılların yaşayan bir ağıdır. Leibnizci terimlerle, pencereli monadlarc V.8'den az önce alıntılanan pasajdan sonraki bir pasajda Plotinus bu ilahi hayatı açıklar; Homeros'un tanrıların kolay yaşamı fikriyle başlar:

> Çünkü oradaki "kolay hayat"tır ve gerçek onların anneleri, hemşireleri, varlıkları ve yiyecekleridir - ve her şeyi, oluşmakta olanları değil, gerçek varlığın ait olduğu şeyleri görürler ve kendilerini başka şeylerde görürler. şeyler; her şey saydamdır ve karanlık ya da opak hiçbir şey yoktur; her şey ve her şey, her şeyin özüne kadar açıktır; çünkü ışık ışığa karşı saydamdır. Her biri kendi içinde her şeye sahiptir ve her şeyi diğerinde görür, böylece her şey her yerdedir ve her biri her şeydir ve ihtişam sınırsızdır; çünkü her biri büyüktür, çünkü küçük bile büyüktür; güneş tüm yıldızlardır ve her yıldız güneş ve diğerleridir. Her birinde farklı türde bir varlık göze çarpar, ancak hepsinde tezahür vardır.
>
> (V.8.4, 1–11)

Aşkın dünya, bu nedenle, kendi doğalarını düşünme süreciyle birbirine bağlı olan farklı varlıkların birliğidir. Oluşun bileşenlerinin, temel benliklerini ve başkalarıyla gerçek bağlantılarını keşfetmek için zaman ve mekanın kısıtlamalarına karşı mücadele etmek zorunda oldukları alt dünyanın aksine, her bir anlaşılabilir, diğerleriyle olan bağlantısını kendi yaşamının bir sonucu olarak ileri sürer.

Plotinus'un varlık açıklamasının en çarpıcı yönlerinden biri, bireylerin fikirlerinin varlığına olan bağlılığıydı (V.7 ve IV.3.5). Alcinous (Didaskalikos, 9) gibi bazı Orta Platoncular tarafından, belirsiz tarihsel kayıtlardan anladığımız kadarıyla tartışıldığı için, benzeri görülmemiş bir şey değildi . Plotinus'un hüküm süren sezgisi, karakter olarak kişiselleşmiş görünüyor, yani insan bireylere atfedilen temel bir önem vardır ve bu aşkın dünyanın yapısına yazılmalıdır. Dolayısıyla, ebediyen var olan ve periyodik reenkarnasyonlara konu olan bir "Otozokrat" olan bir Sokrates fikri vardır. Bu tez kritik derecede önemliydi, çünkü hem formlar hakkında doğrudan bilgimize hem de aşkın varlığa tefekküre dayalı erişimimize izin veren bu yüksek benliktir. Söz konusu olan şey, Plotinus'un tikel fikirlere adanan incelemesinin en başında açıkça ortaya çıkıyor:

Machine Translated by Google

> Her özel şey hakkında bir fikir var mı? Evet, ben ve her birimizin bir yükseliş ve anlaşılır olana dönüş yolu varsa, her birimizin ilkesi oradadır. Sokrates, yani Sokrates'in ruhu her zaman varsa, mutlak bir Sokrates olacaktır, şu anlamda ki, ruh oldukları sürece, bireylerin de bu şekilde kavranabilir dünyada var oldukları söylenecektir.
>
> (V.7.1, 1–5)

Doktrin bu nedenle "ruh" fikrine dayandırıldı ve böylece tüm canlı varlıklara ve belki de onların ötesinde, hala "ruhun" kökelmiş bir varlığının olduğu görünüşte cansız varlıklara bile uygulandı. Doktrin, Plotinus'un insan bireyselliğinin nihai önemi üzerine düşüncelerinden kaynaklanmış gibi görünüyor. Tüm insanların evrensel, soyut ilkesi olarak hizmet edecek tek bir insanlık biçimi olabileceği fikrini reddetti. İnsan bireyler, tek bir aşkın formun geçici örneklerinden daha fazlası olmalıdır. Bireysel doğalarının önemi, ona anlaşılır dünyaya dahil olmayı garanti etmek için yeterli görünüyordu:

> Hayır, farklı bireyler için aynı oluşum ilkesi olamaz ve tek bir adam, yalnızca maddeleri nedeniyle değil, aynı zamanda çok sayıda özel biçim farklılıklarıyla da birbirinden farklı olan birkaç insan için bir model olarak hizmet etmeyecektir. Sokrates'in portreleri orijinalleriyle olduğu gibi, erkekler formlarıyla ilgili değildir, ancak farklı yapıları farklı biçimlendirme ilkelerinden kaynaklanmalıdır.
>
> (V.7.1, 18–23)

Bu tez yeni ve çarpıcıydı, Platoncu biçimciliğe kişisel bir yön veriyordu ve anlaşılır dünyanın canlılıkla dolu olduğu yolundaki Plotinci içgörüye daha da fazla güç veriyordu. Çünkü gerçek benliğimiz, gerçekliğin nihai bileşenleri arasında, formlar arasında numaralandırılabilir. Alt benlik, mutlak paradigmasında kolayca tanınmasa bile, insan kişiliklerinin temeli orada bulunur. Gerçek benlik, ampirik bilinçte gösterilenden daha gerçek bir düzeyde, anlaşılabilir bir benliktir. Ampirik bilinçte bulunan insan kişiliğinin kırık, zamansal duygusu, zihinsel durumlarımızın akışının altında keşfedilebilecek daha derin bir insan yaşamının kaynağına ihanet eder.
Gerçek hayatımızın yaşandığı yer orası.

Bu, Plotinus için insan varoluşunun keskin ikiliği idi: gerçek benliğimiz aşkındır, ruhumuz ise zamanın düzensizliği ve maddeselliğin karmaşası arasında uyanır. Bu gerçek benlik sadece teorik bir soyutlama da değildir. O, gerçekte olduğumuz şeydir ve şu anki dünyevi durumumuzda bile, bir şekilde bağlı olduğumuz bir şeydir. Plotinus bu konuda o kadar kararlıdır ki, Platonizminde yenilik yaparak ruhun tamamen aşağı dünyaya inmediğine dair kendi benzersiz öğretisini geliştirmiştir. Bu, antik Platonizmde tartışmalı bir konumdu. Form kavramı göz önüne alındığında, mantığı

Machine Translated by Google

bireyler, yeterince açık görünüyor. Bizler akledilir alemde gerçek benliğimizden kopuk olarak tasavvur edilmemeliyiz. Aksine, deyim yerindeyse, yalnızca farklı gerçeklik seviyelerinde zayıflamış ızdır. Değiş en ruhsal öz-tanımamızın hikayesi, istikrarlı bir ontolojik arka plana karş ı oynanır. Odağımız yukarı ve aş ağı kayar, şimdi oldukça zamansal ve parçalı, şimdi anlaş ılır, istikrarlı ve otantik tarafından bilgilendiriliyor. Ama bu ruhani hareket, orada ebediler arasındaki benliğin temelini değiş tirmez. Ruhun en derin kısmı her zaman kavranabilir alemdedir ve bu nedenle, enkarne ruh tarafından çoğu zaman fark edilmese bile, görüş ü genellikle mevcut durumunda olduğu için engellenmiş olsa bile, zihnin karakteristik tefekkür faaliyetini uygulamaya devam eder. Bu nokta oldukça açık bir şekilde belirtilmiş tir:

> Ve eğer kiş i kendi görüş ünü baş kalarının görüş üne aykırı olarak daha açık bir şekilde ifade etmeye cesaret edecekse, ruhumuz bile tamamen inmez, ama her zaman anlaş ılırda ondan bir şeyler vardır; fakat duyular alemindeki kısım kontrol altına alınıyorsa veya daha doğrusu kendisi kontrol altına alınıp [beden tarafından] karış tırılıyorsa, ruhun üst kısmının algıladığı şeyleri algılamamıza engel olur. düş ünür.
>
> (IV.8.8, 1–6)

Bu tez, Plotinus'un teolojisinin herhangi bir değerlendirmesi için son derece önemlidir, çünkü bu, insanların hiçbir zaman çevremizdeki zamansal ve uzamsal dünyanın tamamen üyeleri olmadığı anlamına gelir. Sanki gizli bir benliğe sahibiz, ebedi alemde zımni bir mevcudiyetimiz var. Son tahlilde bizler bu alt dünyanın bileş enleri değiliz. Bizimki daha zengin bir manevi miras, daha derin bir aş kın kader. Bu, Ennead'lerin belirgin dini iyimserliğinin metafizik temeliydi. Benliğin inmemiş bir yönüne sahibiz. Plotinian teolojisinin yükü, bizi bu tanıma getirmektir. Bu "ontik kanca", zaman ve mekana tam iniş imizi engelleyen, bizi formlar arasında demirleyen şeydir. Böylece Plotinus, ruhu kısmen gerçekten ebedi olarak tasavvur ederek, klasik Platoncu ruhsal ölümsüzlük sorununa farklı bir yaklaş ım seçti. Sadece formlara benzemez; daha ziyade, temelde kendi baş ına bir anlaş ılırdır. Bu nedenle ruh, reenkarnasyondan daha fazlasını, tanrılar arasında geçici olarak kalıcı bir yaş amdan daha fazlasını, en sonunda reenkarnasyonun yorucu döngüsünden özgür olmayı arzulayabilir. Zamanın eriş emeyeceği ebedi olan üzerindeki hakimiyetini yeniden keş fedebilir, orada oluş a doğru düş üş te kaybettiğini bulabilir. Plotinus için sonsuzluk, gerçekten sahip olmaya değer tek ölümsüzlüktü.

Bu kiş isel aş kınlık kavramının sonuçları, araş tırmamız boyunca bizimle birlikte kalacaktır. Augustine ve onun insan içselliğine dair tahminleri üzerinde derin bir etkisi oldu. Bir sonraki bölümde Plotinus'un tefekküre dayalı teolojisini değerlendirirken onun önemini daha tam olarak ele almaya döneceğiz. Ancak bir baş ka nokta da hemen anılmayı hak ediyor. varsaymak hata olur

Machine Translated by Google

bu aşkın benlik fikrinin Plotinus için sadece skolastik bir yenilik olduğunu. Tam tersine, aşkın olanın tanınması kişisel bir dolaysızlık meselesi olduğundan. Enneads'deki ender otobiyografik pasajlardan birinde Plotinus, hem aşkınlığı kabul ettiğini hem de onun kaybındaki acılı şaşkınlığını anlatır:

> Çoğu zaman bedenden kendi benliğime uyandım ve diğer her şeyden çıkarak benliğime girdim; Harika bir güzellik gördüm ve o zaman en çok daha iyisine ait olduğumun güvencesini hissettim; Aslında en iyi hayatı yaşadım ve ilahi olanla özdeşleşmeye geldim; ve onu sabitleyin. Kendimi her şeyden önce Akıl aleminde konumlandırarak o yüce gerçekliğe geldim. O zaman ilahi olanda dinlendikten sonra, Akıl'dan söylemsel akıl yürütmeye indiğimde, nasıl indiğime ve ruhumun bedende nasıl olduğunu gösterdiği zaman nasıl ortaya çıktığına şaşırıyorum. kendisi, vücuttayken bile.
>
> (IV.8.1, 1–10)

Dünyanın öfkeli çekişmesinin ortasında "tanrıların ülkesinden" (IV.8.1, 19) sürgün edilen ruh, kaybını keşfeder. Yine de ilahi olanla aynılığını veya özdeşliğini tanıyabilir. Bu aşkın kimlik duygusu, Plotinian teolojisinin simgesidir; ruhun dayanak noktasıdır, onun daha derin anlayışının ve daha yüksek şeylerle ilişkisinin temelidir. Güzel bir imgede Plotinus, ruhu bedene dalmış olarak tanımlar, ancak yine de göze çarpan kısmı tarafından kendini çekme yeteneğine sahiptir (VI.9.8, 16). Ve bu, "ruhun kadim doğası"dır (VI.9.8, 14–15).

Ruhu restorasyona hazırlayan, zaman içinde yürütülen söylemsel, felsefi etkinliktir. Ruhun kendisini ahlaki olarak temizlemesi ve yükselmesine izin veren belirli diyalektik alıştırmalar yapması gerekir. Plotinus, bu yükseliş in, ruhun aşkın seviyesine geri dönen dramatik bir ruhsal atılım olduğunu anlar. Bu temalar, aklın aşkınlığını, anlaşılabilir tanrıların çeşitlilik içindeki ilahi birliğini canlı bir şekilde tanımlayan bir pasajda bir araya getirilmiştir:

> Öyleyse ruhta, içinde her şeyin bulunduğu, ya hareket eden ya da duran ya da bazı şeyler hareket eden ve diğerleri duran bir kürenin parlak bir hayali olsun. Bunu saklayın ve kütleyi ortadan kaldırarak bir başkasını zihninizde kavrayın: Yerleri ve maddenin zihinsel resmini de kendinizden uzaklaştırın ve orijinalinden daha küçük kütleli başka bir küreyi kavramaya çalışmayın, ancak onu çağırın. Zihinsel resme sahip olduğunuz şeyi yapan tanrı, gelmesi için dua edin. Ve gelsin, kendi evrenini de beraberinde getirsin, içindeki tüm tanrılarla, o bir ve her şeydir ve her tanrı, tüm tanrıların bir araya gelmesidir; güçlerinde farklıdırlar, ancak

Machine Translated by Google

bu çok yönlü güçle hepsi birdir; daha doğrusu, tek tanrı her şeydir; çünkü her şey kendisi olursa başarısız olmaz.

(V.8.9, 7–19)

Din dilinin bu şekilde kullanılması, Aklın manevi karakterinin altını çizmeye yardımcı olurken, burada ilahi müdahalenin resmi bir teorisini keşfetme konusunda dikkatli olmalıyız. Ruhun aşkın dünyaya yönelmesi, öncelikle kendi inisiyatifiyle ilgilidir. Plotinus'un akıl ile ilgili olarak dua ve tanrıların dilini kullanması şaşırtıcı olmamalıdır, çünkü bedenlenmiş ruh ile akledilirler arasındaki bu bağlantı, Platoncu teolojisindeki ilk fay hattıdır. Ruhsal benliğin ebedi mirasını elde etmek ve gerçek doğasını yeniden kurmak için geçmesi gereken boşluktur. Üstelik bu, klasik Helenik dini kaygı ve dindarlığın yankısı olan nevraljik bir noktadır. Aynı zamanda ruhun aşağı dünyanın aşkına ulaştığı ve tanrılarla birlikte olmaya cesaret ettiği andır. Bu kendini yenileme anı, tanrının, Akıl'ın vaat ettiği şeydir - dışarıdan sunulan kurtuluş değil. Plotinus'ta keşfedilen yeni bir benlik değil, eski bir benliktir.

Plotinus'un aşkınsalcılığı, bu nedenle, bir evrenseller teorisinden çok daha fazlasıydı, aslında, gerçeklik dereceleri hakkında bir hipotezden daha fazlasıydı. Bu, ruh için kişisel bir eskatolojiyi ifade eden, insanın sonsuzluğunun bir teolojisiydi. Gerçekten de, bireysel insan ruhunun nihai öneminin Greko-Romen metafiziği içindeki en güçlü ifadesidir. Anlaşılabilir benlik, ampirik benliğe çok az benzerlik gösterir ve onun gerçek doğası, Akıl içindeki diğer tüm anlaşılabilirlerle karmaşık karşılıklı ilişkileri tarafından kurulan komüniter terimlerle tanımlanır. Görünen ve gerçek benlik arasındaki bu karşıtlık, daha derin doğamızın keşfine eşlik eden tanınma şoku gibi, yeterince yaygın bir dini mecazdır. Ancak bu kişisel bileşenin Platoncu form öğretisine kabul edilmesi, varlığın soyutlanması ile oluşun somutluğu arasındaki boşluğu kapatma etkisine sahipti. Artık ilahi fikirlerle ilişkili bir hipostazlaştırma duygusu yoktur, bu dünyanın başka bir dünyada havadan ikilenmesine dair hiçbir ipucu yoktur. Aşkın varlıklar artık canlı bir şekilde görüntüleniyor ve hemen erişilebilir durumda. Onlarda doğrudan bir payımız var, sadece onları büyük kararlılıklarında taklit etmeye çalıştığımız dereceye kadar yaklaşık bir ilişki değil. Biz onların doğasını doğrudan paylaşıyoruz çünkü son tahlilde biz kendimiz sonsuz formlarız. Aşkın olandaki payımız devredilemez; istediğimiz zaman uygulayabileceğimiz bir seçenektir.

Bunu tefekkür yoluyla yaparız. Plotinus'un -bir kereliğine- söylenecek çok az şeyi vardı. O, akledilirlerin algılanması için uygun araçlar konusundaki anlayışında geleneksel bir Platoncuydu. Theoria doğru yoldur ve Ötekiliğin yalnızlığı, ardından gelen oluşur. İkincisi, yukarıda V.8.9'da yinelenen kavramsal soyutlama süreci gibi zihinsel alıştırmaların yanı sıra Sokratik tartışma veya diaresis içeriyordu.

Bedensel somutlaştırmanın zararlı etkilerini ortadan kaldırarak, arındırıcı olan erdemlerin pratiği yoluyla gerçek benliklerimiz haline geliriz. Pratik

Machine Translated by Google

bilgelik, adalet, ölçülülük ve metanet, ruhu oluşla olan ilişkisini kontrol etmek ve hatalı dikkatini gerçeğe odaklamak için eğitir. Plotinos aynı zamanda erdemlerin bilişsel olduğu görüşüne de bağlıdır. tefekkür için düzeltici veya önleyici olmaktan daha fazlasıdır. ahlak yoluyla ruhu eğitmek, yalnızca bedenlenmesinin birikimlerini yok etmekle kalmaz, aynı zamanda iniş vektörünü tersine çevirir. Ayrıca, kendi vizyonuna vizyoner asimilasyon sağlar. aşkın doğa. Bu, theoria'nın nihai amacıdır. Bu yeniden yönlendirmede ne kısayollar ne de palyatifler var. Daha önce belirtildiği gibi, Plotinus, ilahi müdahalenin dili, ama asla bizim yenilendiğimizi önermez. Transandantal benliğimizle ilişki, ilahi etkinlik yoluyla ortaya çıkar, güç veya inisiyatif. Dilekçe duası da ilahi yardımın etkili bir katalizörü değildir. Bu tür bir dili kullandığında, bunu geleneksel bir dil biçimi olarak yapar. dini söylem, felsefe söylemine paralel, ancak ona tabidir. Her şeyden önce, belirli ritüel uygulamalardan kaçındı. Teurji, "kutsal Greko-Romen dininin büyüsü", aşkınlık için bir araç-değildi; ne de felsefi teorinin yerini almış veya desteklenmemiştir (Armstrong 1967: 277–287 ; Shaw 1995: 1-17).

Plotinus'un aşkıncılığı bu nedenle zengin Greko-Romen pagan uygulama ve düşüncesi geleneğine dayanıyordu. Ruhu özgürleştirdi evrende uhrevî yolculuklar ve göksel rehberler arayışı o uzak bölgelerden geçerek, ruhun gerçek yolu kendi içinde gitmek olduğundan, ve oradan fiziksel kozmostan tamamen farklı bir varlık düzeyine. Ne Ancak ruh, aşkınlıktan daha fazlası olduğunu keşfedebilirdi. bu varlığın mükemmelliği, benliğin tefekkür pratiği yoluyla açığa vurabileceklerini tüketmez. Hatta tüm gerçekliğin kaynağını bile bulabilir, "ruhun kökü" (VI.9.9, 2), mükemmelliğin bile ötesine gömülür. anlaşılır. Soruşturmamızın şimdi yönelmesi gereken şey bu nihai güce ulaşmaktır.

Machine Translated by Google

2

UZUN ÖMÜR UZATILMIŞ TIR
DIŞ ARI

Plotinus'un aşkınlık görüşünün yeniliği, ne inmemiş ruh doktrini ne de onun bireylerin biçimlerine bağlılığı tarafından tüketilmemiştir. Çünkü Enneads'de bulunan, akledilirlerin temeli ile ilgili olan bir aşkınlık kavramı daha vardır. Plotinus, tefekkür sürecinin, yükselen ruha, sayısız aklın ortasındaki evinden, aşkın varlıklar arasındaki konumundan daha fazlasını ifşa ettiğine ikna olmuştu. Theoria, tefekkür, ebedi formlardan daha derin bir kaynağa, tüm çokluğun gizli ve önceden tanınmayan köküne işaret eder. Bu, Plotinus'taki nihai ilahi ilke olan Bir'dir. Ruhun arzuladığı Bir'dir, İyi'dir, doğası belirsiz bir nihaî arzudan dolayı tefekküre çekilir. Sonuç olarak, Aklın güzelliği, düzeni, istikrarı bile yetmez. İçeriği ne kadar zengin ve doğası değişmez olursa olsun, Akıl, sondan bir önceki halini tefekkür eden ruha ele verir. Ruh, Aklın karmaşıklığının ötesinde nihai ve tam bir birliği arzular. Plotinus'a göre akıl, her biri bilinçli bir zihnin yansımayla meşgul olduğu çok sayıda formdan oluştuğu için doğası gereği çokludur. Böylece Akıl her zaman karmaşıktır, Plotinus'un ikincil ve türev karakterinin bir göstergesi olarak aldığı bir şeydir. Çünkü onun ötesinde kolektiviteden bağımsız bir ilke, mutlak bir birlik olmalıdır.

Plotinus'un nihai bir ilahi Bir teolojisi, klasik dini düşüncede uzun bir geçmişi olmasına rağmen, bu tür pagan tektanrıcılığının geç antikitenin teolojik tasavvurunda daha sağlam bir şekilde kurulmasına yardımcı oldu. Bir, "ruhun kökü", "akıl kaynağı", "varlığın ilkesi", "iyiliğin nedeni"dir (VI.9.9, 1-2). Ruh, içsel tefekkürinde İyi'nin sürekli mevcudiyetini, uzay ve zamandaki dışsapmalarında ihmal ettiği bir şeyi geri kazanmaya muktedirdir. Bağlantısını yeniden kurar ve daha önce olgunlaşmamış özleminin temelini keşfeder:

> Ve insanların başlangıçtan bugüne kadar istediklerini ve özlediklerini unuttuklarını da gözönünde bulundurmalıyız. Çünkü her şey ona ulaşır ve doğanın zorunluluğuyla onu özler, sanki onsuz var olamayacaklarını içgüdüyle sezer gibi. Güzeli ve harikayı kavramak ve ona olan aşkın uyanışı, bir bakıma onu zaten bilen ve onun için uyanık olanlara gelir. Ama İyi, orada olduğundan beri

Machine Translated by Google

> çok önceleri doğuştan gelen bir arzuyu uyandırmak, uyuyanlarda bile mevcuttur ve onu herhangi bir zamanda görenleri şaşırtmaz, çünkü o her zaman oradadır ve asla hatırlanmaz: ama insanlar onu görmezler, çünkü oradadır. uykularında onlara.
>
> (V.5.12, 4–15)

İyi, tüm gerçekliğin ontolojik kaynağı olarak herkes için mevcuttur. Bu mevcudiyet, ruhu parçalanmış ve bedenlenmiş haliyle etkileyen belirsiz bir huzursuzluk anlamında fark edilebilir. Ancak theoria, ruhun başlangıçta aşkın doğasının geri kazanılmasına izin verir, ancak o zaman bile özlemi doymaz, çünkü nihai "kök" Bir'dedir. Nefsin gerçek cazibesi, akledilirler arasında parıldayan ebedi benlik değil, ruhun derinliklerinde, etkilenmiş varlığı, ruhu kaynağına geri çeken İyi'dir. İyi, içimizde doğuştan gelen arzuyu uyandırır; bilinçsiz yaşamımız boyunca bile mevcuttur. İyiyi keşfettiğimizde de şok olmayız, çünkü o ruhta ve ruhun özlemlerinin karanlığında zımnen mevcuttur.

İyiye yönelik bu eski, algılanmamış arzu ruhu harekete geçirir (V.5.12, 17). Ve bu Bir her zaman erişilebilirdir, çünkü ruhun huzurunda hiçbir iradesini kullanmaz. Aristoteles'te olduğu gibi, teolojik vektör tek yönlüdür: Bir, her yerde hazır ve nazır bir hedef olarak ruhu kendine çeker. Doğrudan müdahale etmez veya ruhu dikkate almaz, çünkü bunu yapmak Plotinus'a göre onun doğasını ihlal ederdi. O sadece neyse odur, mükemmel İyidir ve bu, kusurlu ruhun ona doğru hareketini başlatmak için yeterlidir. Zayıflamış bir anlamda, Bir, Plotinus tarafından lütufkar olarak anlaşılır: O her zaman ruh için mevcuttur. Kendi dışındaki varlıklara yönelik iradesinin veya seçici niyetinin olmayışı, evrensel faydasını garanti eder. Plotinus'un belirttiği gibi: "İyi, nazik, lütufkâr ve lütufkârdır ve dilediği zaman herkese hazırdır" (V.5.12, 33-34).

Ruhun içsel tefekkür yoluyla keşfettiği bu İyidir. Farklı bir teolojinin kadanslarına alışmış olanlar için Bir yabancı, kayıtsız veya uzak görünebilir. Ancak bu, Plotinian teizminin gramerini yanlış yapmaktır. Bir'in daha derin aşkınlığına dalıp giden ruh, ne kadar yüce olursa olsun başka bir varlığı değil, kendisinin ve diğer her şeyin temelini keşfeder. Gerçekliğin temeli olarak Bir, tanımlanabilen veya sınıflandırılabilen şeyler sınıfına benzemekten kaçınır. Böylece varlığın kaynağı olan Bir, hiçbir suretle özdeşleştirilemez, hiçbir yüklem veya özellik ile tanımlanamaz. Onu bir fail olarak görmek, ne kadar iyi huylu olursa olsun, onu bir varlıkla, dışsal faaliyette bulunan bir şeyle karıştırmak olur. Bir'e ne iyilik, ne kötülük, ne de kayıtsızlık yakışmaz. Her biri yanlış bir teolojik dilbilgisi sergileyen bir kategori hatasıdır; hepsi Bir ile ilgili kafa karışıklığının göstergesidir. Plotinus böyle bir söylemi kullandığında, Helenik dini duyarlılıkları yeniden düzenlemek, dikkati panteonun en yüksek Tanrısı olarak Bir'den, rica dualarına ve kült sunularına yanıt veren bir tanrıdan ve farklı bir ilahi anlayışa yönlendirmek anlamına gelir. Bunun nedeni, Bir'in egzersiz yapmak -ya da vermemek- olarak yorumlanamamasıdır.

Machine Translated by Google

lütuf dilinin garip bir şekilde uygun olduğu iyilik. Tüm değerlerin temeli ve ruhsal benliğin kökü olarak Bir, kalıcı iyiliğin kaynağı dışında anlaşılamaz. Ruhun Bir'in çekinik mevcudiyetini tanıması, bu nedenle, ilahi olanın gerçek doğasını ortaya çıkaran veya belki de açıklığa kavuşturan kritik bir ilerlemedir. Yardımseverlik veya ahlaki iyilik gibi daha eski dini kavramlar yeniden değerlenir, Gerçeklik ve değer için mutlak bir temel olarak Bir'in konumuyla uyumlu olacak şekilde yorumlanır.

Plotinus, ruhun Bir'e atılımını, diyalektik ve erdemlerin pratiği yoluyla akledilirlere ilişkin bilişsel kavrayışını takip ettiği şeklinde anlar. Bu kavrayış -gördüğümüz gibi- aynı zamanda ontolojiktir, çünkü terk edilmiş bir yüksek benliğin kurtarılmasını içerir. Aklî ve ilâhî arketipleri tanımakla, tefekkür eden nefs, kendisini tekrar o mübarek birlikteliğe bağlamış tır. Ebedi varlığın ötesinde daha temel bir ilahi seviyenin daha ileri keşfi hızlı ve öyle görünüyor ki, kesindir. Ama Bir'in bu atılımında tam olarak ne var? Plotinus, "ruhun kökü" ile bu yeniden ilişkilendirmeyi, bir dönüşümün örneği veya ruhun İyi'ye geri dönüşü olarak anlıyor mu? Ruh tefekkür yoluyla Bir'le birleşir mi? Bu soruları ele almak için, Plotinian aşkıncılığın önemi üzerinde daha fazla düşünmemiz gerekiyor.

Bir'e erişimin ani olduğu Ennead'lerde oldukça açıktır. Bir'in Kavraması, felsefe pratiğinden doğar, ancak yine de, incelenmiş, kademeli bir katılım değildir. Bu, özellikle VI.7'deki Bir'e tefekküre dayalı yükseliş in çarpıcı bir tanımında açıkça görülmektedir. Plotinus, Platon'un "en büyük çalışma" olarak kabul ettiği İyi'nin bilgisini veya dokunuşunu tartışıyor. Ancak bu çalışma, İyi'ye fiili bakışımız için değil, felsefi hazırlığımız için geçerlidir. Şöyle açıklıyor:

> Mukayeseler, inkarlar ve ondan gelen şeylerin bilgisi ve derece derece yükselmenin bazı yöntemleri ile bize öğretilir, ancak arınma, fazilet ve süslenme ile ve aklî ve irşadda yer edinerek ona doğru yola koyuluruz. orada sıkı sıkıya bağlıyız ve içeriğiyle ziyafet çekiyoruz. Ama her kim bir anda kendini, tüm geri kalanını ve tefekkürünün nesnesi haline geldiyse ve töz ve akıl ve "bütün canlı varlık" haline geldiğinden, artık ona dışarıdan bakmaz - bu hale geldiğinde o olur. yakındır ve İyi onun üstündedir ve zaten yakındır, tüm anlaşılır dünyanın üzerinde parlar. Tüm çalışmanın gitmesine izin verilen yer burasıdır; Kişi bir noktaya kadar güzelliğe yönlendirilir ve sağlam bir şekilde yerleşir ve bu kişinin içinde olduğunu düşündüğü kadarıyla, ancak Akıl dalgasının dalgalanması tarafından ondan çıkarılır ve bir tür güzellik tarafından yükseğe kaldırılır. aniden şişer ve nasıl olduğunu görmeden görür, ancak vizyon gözlerini ışıkla doldurur ve onunla başka bir şey görmesini sağlamaz, ancak ışığın kendisi gördüğü şeydir.
>
> (VI.7.36, 6–21)

Machine Translated by Google

Tefekkür eden nefs, akledilirlerin dolaysız bilgisine sahip olduğu ve kendisinin ve diğer bütün akledilirlerin bir tefekkürcüsi haline geldiği zaman, kendisini Timaios 31b'nin "canlı varlığı", formların tamamen gerçek dünyası içine yerleştirmiştir. O zaman kendi incelenen inisiyatifinden vazgeçmeli; pasif olarak, Akıl dalgası tarafından kaldırılır ve aniden görüşü ışıkla dolar. Bu olayın ısrarlı karakterini ve ruhun onunla ilgili pasifliğini fark etmek önemlidir. İnisiyatif - adeta - Akıl'ın çukurunda sona erer. Ruh, Aklın dalgasıyla oradan yukarıya taşınır ve bir anda onun görüşü ışıkla dolar. Elbette, zamansallık, tam olarak söylemek gerekirse, Akıl düzeyinde uygun değildir, çünkü zaman için gerekli koşullar yalnızca ruh düzeyinde ortaya çıkar. Bu nedenle, Plotinus'un kırılma dalgasının aniliğine vurgu yapması – aslında vurgulaması – hem düşündürücü hem de kafa karıştırıcıdır. Plotinus, Enneads'de , uygun konumu duyulur dünya olan uzamsal veya zamansal dili akledilirlere referansla kullanmanın zorluğu konusunda genellikle oldukça açıktır (örn. V.1.6, 19 vd.). Yine de, böyle bir zamansal dili kullandığında, genellikle, zamansal bir referans çerçevesine giren, ancak orijinal karakteri ancak bu açıklama düzeyiyle yaklaşık olarak tahmin edilebilecek olan daha yüksek dünyanın bir yönüne ulaşmak içindir. Bu okumada, bu aydınlanmış vizyonun anlık karakteri, Akıl ile Bir arasında elde edilen bir iliş kiye işaret eder, bu da Aklın Bir'i kavramasının her zaman kısmi ve eksik olduğunu gösterir. Çünkü Akıl Bir değildir, ondan farklıdır ve Bir ile bağlantısı ne kadar yakın olursa olsun asla tam değildir. Bireysel bir ruh veya akıl durumunda olduğu gibi meydana gelen herhangi bir temas, bir bütün olarak Akıl için geçerli değildir. Akıl Bir değildir; Onun Bir ile iliş kisi, ontolojik kaynağına bakarak gerçeklikte bir sonraki seviyenin iliş kisidir.

Yine de dalga görüntüsünün daha kişisel yönünü görmezden gelemeyiz. Diğer şeylerin yanı sıra, aktardığı şey, bireysel ruhun, zamanın ve bedenin kısıtlamalarından kurtulduğu zaman, kendi ebedi benliğine geri döndüğü zaman, o aşkın hayatın bile ötesine yükseldiği zaman kendi halinin tarifidir. Bu tanımayı ifade etmek için, tefekkür eden ruh, dünyevi tasvirin tenebrist paletini kullanmaya zorlanır ve bu nedenle tasvirinde zamansallığa başvurur.
Bu, zamana ve maddeye bağlı olarak mevcut bakış açısının bir koşulu olabilir. Ama aynı zamanda, enkarnasyonun opaklığından kurtulmuş olsa bile, ruhun kavranabilir bir benlik olarak sahip olduğu Bir'i sınırlı bir şekilde kavradığını da önerebilir. Bu nedenle, Plotinus'un teolojisinde Bir'in başlangıcı dramatik ve etkisi derindir.

Önemlilik, hatta tehlike duygusu, Plotinus tarafından ruhun Bir'e yaklaşımıyla iliş kilendirilir. Bir, bir varlık değil, her şeyin kaynağı olduğu için, onun sonlu veya sınırlı olmaması, bir tür tefekkür paniği üreterek ruhu sinirlendirebilir:

> Ama ruh, biçimsiz olana doğru gittiği ölçüde, sınırlandırılmadığı ve deyim yerindeyse, çok çeşitli bir damga tarafından damgalandığı için onu tamamen kavrayamadığı için, kayar ve kaybolacağından korkar.

Machine Translated by Google

> hiçbir şeyi yok. Bu nedenle, bu tür şeylerden sıkılır ve çoğu zaman memnuniyetle aşağıiner ve tüm bunlardan uzaklaşır, ta ki algılanabilir olana gelinceye ve orada sağlam bir zemin gibi durana kadar.
>
> (VI.9.3, 4–10)

O halde, tefekkür eden ruhu rahatsız edebilecek belirli bir huzursuzluk, bir korku hali ve ardından yorgunluk vardır. Sınırlandırma veya sonluluk, ruhun doğal referans çerçevesidir. Böylece ruh, Bir'in sonlu olmayan karakteri karşısında telaşa kapılabilir. Doğal eğilimleri onu Bir'den uzaklaştırır ve theoria kısaltılır.

Bu rahatsızlığa rağmen, ruh da kendi içinde kendi içsel yolculuğunu sürdürme kapasitesine sahip olarak varlığını sürdürebilir. Bu iç tornalama Plotinus'ta kritik öneme sahiptir; ruh kendi içine girerek, kaynağına yolculuğuna başlamanın hem yolunu hem de araçlarını keşfedebilir. İçsellik, tefekkür eden ruh için birincil manevi vektördür. Yine de bu içsel odak, bir kendini onaylama değildir. Çünkü ruh, tam da başlangıçtaki bireysellik arzusundan dolayı, şimdi olduğu şey haline geldi -yukarıdaki gerçek hayatından kopmuş ve fiziksel bir çerçeve içinde somutlaşan acı verici bir şekilde farklı bir varlık. Plotinus, ayırt ediciliğe yönelik bu irrasyonel arzuyu tolma olarak adlandırır – ruhun başlangıçtaki ruhsal düşüşüne neden olan cüret. O, ruhun, uzay ve zamanda bireysellik lehine hatalı, aslında trajik bir seçimin sonucu olarak oluşa çöküşünü anlar. Bu tema, özellikle üç Birincil Hipostaz üzerine erken incelemenin sarsıcı girişinde açıktır:

> O halde ruhları, babalarını, Allah'ı unutturan, kendilerinin ve O'nun yüce dünyasından gelen ve tamamen ona ait olan parçalar olmalarına rağmen, kendilerini ve O'nu bilmemelerini sağlayan nedir? Onlar için kötülüğün başlangıcı cüret ve doğmak, ilk öncelik ve kendilerine ait olma arzusuydu. Kendi bağımsızlıklarından açıkça zevk aldıkları ve kendi hareketlerinden çok yararlandıkları, ters yönde koşarak ve mümkün olduğunca uzağa gittikleri için, kendilerinin o dünyadan geldiklerinden bile habersizdiler.
>
> (V.1.1, 1–9)

Böylece ruhlar, tefekkür içselliğini uyguladıklarında belirsiz bir faaliyete girerler. Şimdi "ilk öncelikleri" bir kenara bırakmaya çalışmalılar. Kendilerini sahte bir bireysellik ile ayırt etmeyi seçtiler, daha ayırt edici olmak için yanlış yerleştirilmiş bir arzuyla aşırı hale getirilen bir tür bireyselleşme. Bu onların, ayrılıktan keyif alabilecekleri ve sürekli reenkarnasyon olan bedelini ödeyebilecekleri mantıklı dünyaya çekilmelerine neden oldu.
Ama ruh kendi içinde dönerek -gördüğümüz gibi- bu psişik çöküşü tersine çevirmeye başlayabilir. Bireysellik bu nedenle Plotinian teolojisinde ikircikli bir kavramdır; ya cüretkar bir kendi kendini yapılandırma eyleminin meyvesi olarak yorumlanabilir ya da ruhun evrendeki ebedi doğuştan hakkı olarak görülebilir.

Machine Translated by Google

akledilirler topluluğu, zaman ve bedende sergilediği parçalanmış bireyselleşmeden uzaktır. Bireyselliğin doğru ve yanlış duyuları üstünlük için yarışır.

Ruh, kendi içinde dönerek, kendi ötekiliği ini, iradeli farklılığını artırmamaya özen göstermelidir. Bunu yapmak, somutlaştırılmış yaşamın içine daha derinden dalmak ve zaman içinde sürekli sürgünü davet etmek olacaktır. Bunun yerine, içsel yansıma içindeki daha derin, ebedi unsurlara konsantre olmalıdır. Bu haliyle ruh, herhangi bir dramatik biçimde kurtarıcı olarak dönüş türülmez ve kendisinden başka bir güç tarafından kurtarılmaz. Aksine, büyük bir ahlaki ve entelektüel çabayla kuşkusuz inmemiş özüne döner. Bedenlenmiş maceraları ve zaman içindeki deneyimleri bu çabada boş unadır. Aşkınlık ruhuna ancak onun iç çekirdeğine içsel bir odaklanma yarar sağlar; bu ruh, tamamlandığında İyi ile olan vizyoner ilişkisini de içerebilir:

> O halde aradığımız şey bir olduğundan ve her şeyin ilkesini, İyi ve İlk'i düşündüğümüz için, her şeyin en sonuncusuna inerek birincil olanın etrafındaki şeylerden uzaklaşmamalı, ancak insan birincil olana gider, kendini en son ve en aşağı olan duyusal şeylerden yükseltmeli ve iyiye acele ettiği için tüm kötülüklerden kurtulmalı ve kendinde ilkeye yükselmeli ve birçok şeyden bir olmalı. kişi İlke'yi ve Bir'i görecek. Bu nedenle kişi Akıl olmalı ve ruhunu Akıl'a emanet etmeli ve onun gördüğünü almak üzere uyanabilmesi ve bu Akıl ile Bir'i, herhangi bir duyu algısı eklemeden veya duyu algısından herhangi bir şey almadan, Bir'i görebilmesi için Akıl'a emanet etmeli ve sağlam bir şekilde yerleştirmelidir. Akıl, ancak saf Akıl ile en saf olanı ve Aklın birincil kısmını gören.
>
> (VI.9.3, 14–27)

Böylece içsel tefekkür, ruha çok katmanlı bir aşkınlığı ifşa eder: önce onun cisimleşmiş benliğini ve sonra -paradoksal olarak- gerçek ve ebedi benliğini. Her ikisinin de yerini, nihai ilke olan İyi'nin birleştirici bir vizyonu alır.
Saflığın ve sadeliğin dili bu konuda öğreticidir. Ruh, başlangıçta, içsel yükseliş inde, duyusal bilinç tarafından dikkati dağılırken, aşkın bir hayat yaşadığının, iki düzeyde var olduğunun farkına varır. İçine dönerek, entelektüel benliğinin yüksek yaşamını geri kazanır.
Plotinus bunu, işitmemizi beklenmedik bir ses üzerinde yoğunlaştırmaya benzetiyor. Aşkınlık, kişinin "ruhun kavrayış gücünü saf ve yükseklerden gelen sesleri duymaya hazır" tutmasını gerektirir (V.1.12, 20–21).

Yine de ebedi benliğin bu kutsanmış iyileşmesi, ruhun arzulayabileceği nihai kader değildir, çünkü daha eksiksiz bir içsellik, bu yüksek benliği bile teslim ederek mümkündür:

> Ama böyleyse, ruh dış taki her şeyi bırakmalı ve tamamen içindekine dönmeli ve dış a dönük hiçbir şeye meyletmemelidir.

Machine Translated by Google

> ama her şeyi görmezden gelerek (önceden duyu algısında olduğu gibi, ama sonra
> formlar aleminde) ve hatta kendini görmezden gelerek, kendi
> şirketti ve deyim yerindeyse onunla yeteri kadar sohbet etti, geldi ve
> mümkünse, bu aşkın birliği bir başkasına duyurun.
>
> (VI.9.7, 16–23)

Bu yüksek birlik, bilgiden daha üstün olan bu mevcudiyet, benliğin özünü tamamlar.
Plotinus'ta içsel aşkınlık. Çünkü ruhun içinde Bir'in örtülü mevcudiyeti ortaya çıkarılabilir.
İyi, yalnızca benliğin içinden ve ötesinde, hem ampirik hem de ebedi bir içsel hac ile
kurtarılabilir. ruh olabilir
böylece enkarne yaşamının karmakarışık karanlığından yükselir - sahip olduğu bir şey
bir zamanlar küstah bir cüretle seçilmişti. Theoria ruhun gerekli ve
kurtuluş için yeterli araçlar; güvenliğini sağlayan aşkınlık pratiğidir.
kurtuluş. Bu, Plotinian maneviyatının başlıca arzusudur.

Yine de Bir'in bu içsel tefekkür anlayışını tam olarak anlamamız kolay değildir.
Bunun nedeni, bir ölçüde, İncil'den türetilen farklı bir tür monoteizm tarafından kültürel
olarak koşullandırılmış olmamızdır.
gelenek. Plotinian teolojisi en iyi tektanrıcılığın özel bir biçimi olarak anlaşılır.
Greko-Romen teolojisinde uzun bir öncüller dizisinden ortaya çıkan biri. Bu pagan
monoteizmi, İncil'deki çeşitlilikten farklıydı.
çok sayıda türev ilahi varlığın varlığını desteklemeye devam etti.
nihai birinci ilkenin tezahürleri veya kipleri (Kenney 1986, 1991;
Athanassiadi ve Frede 1999). Görünüşte, uygulamalar için çok tanrılıydı.
ve Greko-Romen dini hayatının dindarlıkları muhafaza edildi. Ama eski paganizm
sadece birçok tanrıyı değil, aynı zamanda kabul eden karmaşık bir dini fenomendi.
ilahi olanı anlamak ve onunla ilişki kurmak için birçok strateji. Gelişiminin önemli bir
boyutu, felsefi bir dinin büyümesiydi.
içinde, hem entegre bir teoloji hem de bir soterioloji sağlayan biri.
Bu felsefi dinin merkezinde, sistematik bir sistem sağlama kapasitesi vardı.
gerçekliğin temsili. Bunu, kısmen, derin bir birliği olan panteonun arkasındaki ilahi
güç hakkında uzun süredir devam eden Greko-Romen fikirleri ortaya çıkararak yaptı.
birçok ilahi güç sadece tezahürdü.

Bu pagan monoteizm, Plotinus'un teolojik arka planıydı.
Bir'in tefekkür anlayışı. Plotinus'un Biri ne de
Birciliğin "başkası olmayan" ne de Mukaddes Kitap tektanrıcılığının özel Tanrısı.
Aksine, geç pagan maneviyatının kapsayıcı Tanrısıdır. Bir, dayalı
panteon üzerine uzun bir yansıma geleneğine göre, nihai ilahi birlik,
tüm gerçekliğin nihai kaynağı - tüm tanrıların, tüm güçlerin, tüm ruhların. Yine de, süre
Biri, her şeyin biricik temelidir, farklılığının kipi diğerlerinden farklıdır.
İncil monoteizmi. Bir, aktif bir ajan veya demiurge değildir.
Üstelik Plotinus, Bir'i başka biri olarak sunmaktan kaçınmak için büyük acılar içindedir.
nihai ve yüce olsa da varlık. Bu sebeple, rahatsız edici bir şekilde
Bir'in her şeye radikal içkinliğini korumak ve aynı zamanda ısrar etmek
her şey, tam bir ayrılma olmaksızın Bir'den farklıdır. Operatör

Machine Translated by Google

Buradaki kavram ontolojik bağımlılıktır. Ancak Plotinus, Bir'in sonuçlarıyla ilişkili olarak ayrı bir varlık olarak durduğunu reddederek, monizmi onaylamıyordu. Sonunda, her şeyin basitçe Bir olduğuna inanmadı.
Bunun yerine, tüm gerçekliklerin nihai ama mevcut kaynağı olarak anlaşılan belirli bir tür teistik ilke sundu. Bu, Plotinus tarafından aşağıdaki pasajlarda özlü bir şekilde ortaya konmuştur:

> Bir, her şeydir ve hiçbiri değildir: her şeyin ilkesidir, her şeyin değil, ama her şeyin başka türden aşkın varoluşu vardır; çünkü bir şekilde Bir'de meydana gelirler; daha doğrusu henüz orada değiller ama olacaklar.
>
> (V.2.1, 1-3)

> Bütün bunlar Birdir, Bir değildir: O'dur çünkü ondan gelirler; onlar o değiller, çünkü onlara verdiği şey kendisine uymaktır. O zaman uzayıp giden uzun bir ömür gibidir; her parça sırayla gelen parçadan farklıdır, ancak bütün kendi içinde süreklidir, ancak bir parça diğerinden farklıdır ve önceki parça daha sonra yok olmaz.
>
> (V2.2, 24-29)

Bu pasajlar, Plotinian tektanrıcılığının karakterini vurgular. Bir, nihai "varlığın temeli" olduğundan, ondan türetilen her şeyden ayrıdır. Bu varlıklar, ne kadar gelişmemiş olsalar da, ona geri dönmeyi arzularlar. Ve Plotinus, Bir'den farklı gerçeklik seviyelerinin varlığına kendini adamıştır. Böylece tektanrıcılığın merkezi kavrayışı güvence altına alınır: birinci ilkenin ontolojik türevlerinden birincil ayrımı. Yine de Plotinus, bu ayrımı ani veya özellikle keskin hale getirmeye istekli değildir. Daha düşük gerçeklik seviyelerinin varlığını sürdürmesi, onlarla İyi arasında ince bir ontolojik bağın kaldığını gösterir. Bu noktada Plotinus, Bir'in her yerde mevcut olduğu fikrini, Bir'in mevcut şeylerin olduğu her yerde mevcut olduğu tezini temellendirir. Bu nedenle, büyük varlık zincirinin tüm seviyeleri, gücü engin bir teofani olarak kendini gösteren Bir'in mevcudiyetini gösterir.

Bu alıntıların da gösterdiği gibi, Bir, her şeyden farklıdır, doğası gereği farklı olduğu için değil, bir şey olarak nitelendirilemeyeceği için. Plotinian tektanrıcılığında ilahi aşkınlık mantığının merkezinde apophasis, "olumsuzlama" ya da aphairesis, "soyutlama" vardır. Bunlar, Bir'in yüklemlerinin hepsini olmasa da çoğunu reddetmek veya kaldırmak için prosedürlerdir. Bu paradoksal yaklaşım, Bir'in hem ayırt ediciliğini hem de nihailiğini belirlemeye hizmet etti. V.3.14, 6–7'nin Bir ile ilgili olarak belirttiği gibi: "ne olmadığını söylüyoruz, ama ne olduğunu söylemiyoruz." Plotinus'un tanrı portresi, ontolojik nihailik iddiası ve Bir'in sonlu kavramsal temsil için herhangi bir kapasiteyi benzersiz bir şekilde aştığı iddiasıyla kabataslak çizilmiştir. Bir'in bilinemezliği, Plotinus için, ruhun bu nihai ilkeyle olan temel ilişkisini açığa çıkarmak için bir teknik haline gelir.

Machine Translated by Google

Bir, böylece "uzatılmış bir yaşamdır" ve biz ona bağlı ve onun huzurunda kalırız. Bizim varlığımız bu ontolojik ilişkiye tanıklık eder.
Ve tefekkür eden ruhu İyi'den ayıran çok az gerçeklik seviyesi vardır. "Ruh çok şerefli ve ilahi bir şey olduğuna göre, onun bu türden olması nedeniyle Tanrı'yı elde edebileceğinizden emin olun ve güdünüz O'na yükselirken, kesinlikle uzağa bakmayacaksınız; ve aradaki aşamalar çok değil" (V.1.3, 1–5). Tefekkür, ruhlarımızdaki Bir'in varlığını geri kazanmak için gerekli olan tek araçtır.

Machine Translated by Google

3

BİR TÜR DİNLENME

Greko-Romen felsefesi ve teolojisinin birçok kolu Ennead'lerin imbikinde damıtılmıştır. Ama Plotinian düşüncesinin özü, ilahi Bir'in doktrini ve onun tefekkür eden ruhtaki içsel mevcudiyetidir.
Enneads'de Plotinus, ruhun Bir'le olan yakınlığının içsel farkındalığına nasıl ulaştığını anlatır. Ön planda iblisler, tanrılar ve güçler ve arkasında uzak ama gizli kaynağı ile klasik kozmosun vatik bir enginliği vardır. Enneads'deki tefekkür, bu dini uzaklık duygusuna karşı bir denge görevi görür. Bu, ruhun Bir ile temel ilişkisini açığa çıkaran bir manevi büyütme eylemidir. Tefekkür, benliğin bir dönüşümü değildir, sadece onun, benliğin ne kadar derine indiğini aniden kavramasıdır. Tefekkürde Plotinyen ruh, kökünün Bir'de olduğunu ve ondan asla gerçekten ayrılmadığını keşfeder.

Tefekkür, ruhsal bir tanıma eylemidir. Plotinus için en yüksek manevi değerdir. Bir'in daha düşük ilahi tezahürleri fedakarlık ve teselli yoluyla erişilebilir hale gelebilirken, İyi olamaz. Böyle düşünmek teolojik bir kategori hatasıdır. İyi, herhangi bir sonlu türde bir varlık olmadığı için, kült faaliyetinin, ibadetin veya tesellinin dualistik mantığı ona uygulanamaz. Bu nedenle, Plotinus'un bu tür faaliyetlere bu kadar az ilgi duyması şaşırtıcı değildir; onun gerçek ruhsal odağı başka yerde, ilahi Bir'in tefekkürinde yatıyordu.

Enneads'in tefekkür metinlerinin bu teolojik boyut göz önünde bulundurularak okunması çok önemlidir. Gerçekten de, Enneads'in önemli bir yönü, dini ve felsefi söylemin zengin modülasyonudur. Ennead'ler, her ikisi de Platon'dan beri Platoncu okulda iç içe geçmiş bu farklı söylem türlerinin karmaşık bir bileşimini sergiler. Bu ses karışımı, Ennead'lerin özel karakterini tanımlamaya yardımcı olur. Yunan gizem kültlerinin dili, Plotinus tarafından tefekkür konusunu tartışırken sıklıkla kullanılır: ruhların yükseliş ve iniş i, arınma, kutsal alan imgeleri, vb. Bu dil dinamiktir, bedenlenme ve kurtuluş tan psişik salıverme kavramlarına odaklanır. Ennead'lerin ünlü son cümlesi (VI.9.11, 51), "yalnız olanın yalnız olana uçuşu" mükemmel bir örnektir. Psişik uçuşun dramını ve ruhsal kaçışın gerekliliklerini önerir.

Aynı zamanda, bu dini dil Enneads'de dengelenmiştir.

Machine Translated by Google

klasik ontolojinin katılığıyla. "Eleatik" söylem olarak adlandırılabilecek şey, Platon'un Parmenides'inden Elea'lı Parmenides'in kendisine geri döner. Gerçekliğin yapısı içinde elde edilen ilişkileri ifade etmeye vurgu yapan statik bir yansıma modudur. Ton olarak aprioristiktir, ruha ve onun maceralarına doğrudan atıfta bulunmadan ilerler. Plotinus'un Ennead'lerde tekrar tekrar yaptığı şey , bedenlenmiş ruhun can sıkıcı sorularına Eleatic çözümlerle cevap vermektir. Ennead'leri hem güçlü hem de zaman zaman kafa karıştırıcı yapan şey bu kombinasyondur .

Plotinus'un bunu yapması şaşırtıcı olmamalı. O, kendi bakış açısına göre, ruhsal düzeyleriyle tutarlı bir varoluş düzleminde yolculuk eden ruhlara, zamansal olarak uzamış ve aynı zamanda uzamsal olarak uzamış bir ortama hitap etmektedir. Enkarne ruhların, örneğin kurban sunmak için bir tapınağa dışsal hareketi, onların içsel gelişiminin bir göstergesidir. Ve ruhsal gelişimleri bile doğası gereği geçicidir, çünkü bedenlenmiş ruhların öğrenmesi zaman alır. Ruhların ruhsal hareketi, ahlaki değişimin tezahürü, zamanla belirlenir. Bu manevi mücadelenin aciliyeti, Enneads'deki tefekkür metinlerinde asla yüzeyden uzak değildir. Ancak nihayetinde gerçekliğin doğasını değiştiren bir mücadele değildir. Bir, değişmeden veya durmadan neyse odur ve ruh her zaman olduğu şeydir, o Bir'in ebedi bir ürünüdür. Tefekkürde ruh, bu zorlayıcı gerçeği tanımak için büyük bir çabayla gelir.

V.1'den bir pasaj, her iki söylem biçimini de sergiler ve Plotinus'un, ruhun tefekkür gelişimini canlı kılmak için hem dini dili hem de çıkmazını çözmek için ontolojik dili nasıl kullandığını gösterir. Burada Plotinus, ruhun uzamsal ve zamansal varlığından daha yüksek bir düzleme süptil bir aktarım gerçekleştirir:

> Bundan böyle konuşalım, önce Tanrı'nın kendisine dua edelim, sözlü kelimelerle değil, ruhumuzla O'na dua etmek için kendimizi uzatalım, bu şekilde yalnız O'na dua edebilelim. O halde, tefekkür eden Tanrı, sanki tapınağın içindeymiş gibi kendi başına var olduğundan, her şeyin ötesinde sessiz kaldığından, zaten tapınağın dışında duran imgelere, daha doğrusu ilk ortaya çıkan imgeye karşılık gelen şeyi düşünmelidir; ve bu şekilde ortaya çıktı: hareket ettirilen her şeyin hareket ettiği bir sonu olmalıdır. Bir'in böyle bir sonu yoktur, bu yüzden hareket ettiği ini düşünmemeliyiz. Ondan sonra bir şey meydana gelirse, Bir'in sürekli kendine dönük kalmasına rağmen, zorunlu olarak böyle olduğunu düşünmeliyiz. Ebedi gerçekleri tartışırken, zamanın içinde meydana gelmenin düşüncemize engel olmasına izin vermemeliyiz; tartışmada onlara nedensel bağlantı ve düzen atfetmek için "oluş " kelimesini kullanırız ve bu nedenle, Bir'den meydana gelenin, Bir'in hareket ettirilmeden meydana geldiğini belirtmeliyiz.
>
> (V.1.6, 9–15)

Machine Translated by Google

Plotinus'un burada kabul ettiği şey, ruhun içinde bulunduğu zamansal çerçevenin yetersizliği idir, çünkü onun dili ebedi hakikatleri çarpıtacaktır. Ancak bu söylem aynı zamanda gereklidir ve ruhun mevcut durumuna bir taviz olarak kullanılmalı ve eksikliklerinin üstesinden gelmek için çaba sarf edilmelidir. Ontolojinin dili, apodiktik ve değişmez, konusuyla orantılıdır ve böylece ruhun daha yüksek bir anlama düzeyine, akıl düzeyine ilerlemesi için bir araç sağlar. Bu strateji, Ennead'lerde yaygındır ve zihnin söylemine yönelerek psişik cisimleşme sorunlarına çözümler sunar. Bu tefekkür başlangıcıdır.

Plotinus, etkinliği ruh halimize göre ayarlanmış ve hakikati ebedi gerçekliğin bir bölümünden başka bir şey olmayan imgeleri sıklıkla kullanır. Ancak, bu tefekkür hareketi ve değişim imgelerine yanlış yerleştirilmiş bir somutluk atfederek, ruhlarımız bu dil tarafından yanlış yönlendirilmemelidir. Gerçek tefekkür dramı gözlemlenemez; ontolojik anlayışın ruh içinde sessizce ortaya çıkışıdır. En keskin haliyle, tefekkür, bedenlenmiş ruhun, ebedi olarak Bir'de kök salmış gerçek doğasının tanınmasıdır. Gizemlerin dilinde, ruh için kurtarıcı bir andır, ama gerçek kurtuluş söz konusu değildir, hiçbir geri dönüş eylemi, ruhun ne olduğu konusunda hiçbir katartik dönüşüm yoktur.
O, "bir tür dinlenme"dir (VI.9.11, 15–16), kişinin doğası hakkındaki gerçeğin güvence altına alınması, benlik içindeki sonsuzluğun ve onun Bir ile devredilemez ilişkisinin keşfidir. Plotinus için tefekkür, her ikisi de doğru şekilde anlaşıldığında kurtuluş tur. Bir'in Eleatik ontolojisi, pagan dini gizemlerinin ortaya koyduğu ruhsal soruları yanıtlar.

Ennead'ler , ruh tarafından ontolojik tanınmanın birkaç örneğini tanımlar . Plotinus'un tefekkür kavramını daha iyi anlamak için, büyük yükseliş metni Ennead VI.9'dan birkaç pasaj ele alabiliriz .
Muhtemelen Plotinus'un İskenderiye'deki gizemli öğretmeni Ammonius Saccas'ın ölümünden sonra ve Gordian III'ün Pers seferine katılarak Hindistan'a ulaşma çabalarının başarısız olmasından sonra yerleştiği Roma'da yazılmıştır.
Biyografisini yazan Porphyry'ye göre, Plotinus yaklaşık 28 yaşında, 232'de felsefeye "dönüşmüş" ve Ammonius ile on bir yıl çalışmıştı.
Roma'da uzun yıllar geçirdikten sonra, okulunun yakın üyeleri için görüşlerini ortaya koymaya başladı. Gallienus'un sorunlu saltanatının başlarında, 253-255 civarındaydı; Plotinus elli civarındaydı.

Bulduğumuz metinler, çağdaş anlamda "mistik deneyimleri" kaydetmezler; daha ziyade ruhsal benliğin onun gerçek doğasını kavrayışını temsil ederler. Ne zamansallık ne de ruhun duyguları bu durumun merkezindedir, yalnızca "bilgiyi aşan Bir'in dolaysız mevcudiyeti" (VI.9.4, 4). Devletin süresi Plotinus için önemli değildir ve fenomenolojik özellikleri de alakalı değildir. Bunlar, Plotinus'un taksonomisinde, duyu-algı düzeyinde yattıkları için, ruhun gerçek görevine yönelik dikkat dağıtıcı unsurlar olacaktır. Sadece tefekkür eden ruhun içsel, ahlaki durumu önemlidir.

Yine de ruh tefekkürde dönüşür; bu, ruhun etik çehresi ve ahlaki davranışıyla zaman içinde açığa vurulabilecek bir şeydir. Ama bu

Machine Translated by Google

temelde ruhsal benliğe içsel bir gelişme. Bu epistemik bir değişim ve bir dereceye kadar ruhun yaşamının zenginleşmesi olarak tanımlanabilir.
Ancak tefekkür, ruhta ontolojik bir değişiklik yaratmaz. Bir her zaman benliğin her yerde hazır ve nazır kaynağıdır ve benliğin doğası her zaman Akıl'ın içinde neyse odur. Ruhun sahip olduğu ilerleyici birleşme, özünde yeni bir şeyin kurulması değil, epistemiktir. Ruh, Bir ile bağlantılı olarak gerçek, daha yüksek yaşamını tanımaya başlar. Ama ne başka bir şey olur ne de Bir'in içinde emilir. Bir ile birliği her zaman elde edilmiştir, ancak bu gerçeği yeterince kavrayamamıştır.

Ruh, Bir ile bu bağlantıya odaklanmasını engelleyen dışsal dikkat dağıtıcıları ortadan kaldırabildiğinde, o zaman bu gizli "birliği" anlayabilir. Zaten gördüğümüz gibi,

> ruh tüm dışsal şeyleri bırakmalı ve tamamen içindekilere dönmelidir ve herhangi bir dışsal şeye meyilli değil, her şeyi görmezden gelmelidir (önceden duyu-algısında, ama sonra formlar aleminde yaptığı gibi) ve kendini görmezden gelse bile, o Bir'i tefekkür eder hale gelir ve onun yanında olup, deyim yerindeyse, onunla yeterince sohbet eder hale gelir ve eğer yapabilirse, o aşkın birliği bir başkasına duyurur. Belki de Minos'un bu tür bir birliğe kavuştuğu için hikayede "Zeus'un tanıdık arkadaşı" olduğu söylenmiştir.
>
> (VI.9.7, 16–26)

Burada hem Augustinus üzerinde böylesine etkisi olan karakteristik Plotinian içsellik temasını hem de geleneksel bir dini referansın dokumasını görüyoruz. Fakat bu pasajdaki asıl iş, Plotinus'un ontolojisi, özellikle Bir'in her yerde hazır bulunuşudur. Ruh yalnızca kendi içinde olanla ilgilendiğinde, kendi bağımsız doğasını değil, ruhun derinliklerinde Bir'i keşfeder. Bir'in "tanıdık arkadaşı" olmak, bu mevcudiyet üzerinde yoğunlaşmaktır. Bu, benliğin merkezinin, hala bedenlenmiş olmasına rağmen, "tanrıların ruhlarının her zaman yaptığı" şeyi yapmasına izin verir, bu bağlantının nihai "her şeyin merkezi"ne odaklanmasını sağlar (VI.9.8, 7-8 ve 20). .

Ruhlar olarak sorunumuz, Bir'e dikkat verememizdir. Bu, ruhsal durumumuzun bir sonucu olduğu için bedenimizin bir işlevi değildir.
İyiyi tanımadaki bu kusurlu başarısızlık, ondan ayrılmamızın temelidir. Ancak bunu değiştirebilir, canlı birlikteliğimizi daha eksiksiz bir şekilde geri yükleyebiliriz. Plotinus, "ötekilik"in bu üstesinden gelinmesini şöyle açıklar:

> Bu Bir, bu nedenle, başkalığı olmadığı için her zaman mevcuttur ve başkalığımız olmadığında biz ona hazırız; ve Bir, bizi etrafımızda olsun diye değil, biz onu, onun çevresinde olalım diye arzularız. Ve biz her zaman onun etrafındayız ama her zaman ona bakmıyoruz; bu bir gibi

Machine Translated by Google

> koro dansı: koro, şarkı söyleme sırasına göre şefinin etrafında durur, ancak bazen gözlerinin önünden kaybolması için arkasını döner, ancak ona döndüğünde güzel şarkı söyler ve gerçekten onunla birliktedir; bu yüzden her zaman onun etrafındayız - ve olmasaydık, tamamen çözülür ve artık var olmazdık - ama her zaman ona dönmeyiz; ama ona baktığımızda, hedefimize ulaşırız ve dinleniriz ve onun etrafında tanrıdan ilham alan dansımızı gerçekten dans ederken akortsuz şarkı söylemeyiz.
>
> (VI.9.8, 33–45)

Bir'i tefekkür eden benlikten ayıran "ötekiliği" ortadan kaldıran odak kayması, bir kez daha temelde epistemiktir. Ruh, daha önce olmadığı bir şey haline gelmez, kendisi için gerekli olan bir şeyi de kaybetmez. O, ne Bir'de dönüşe türülür, ne de onun tarafından emilir. Daha önceki ayrılık, ruhun kendisine sahte bir bireysellik bahşetmesinin sonucu olarak yalnızca rastlantısal ve tesadüfi bir unsur olduğu için çözülür. Bir'in kendisi sınırlı ve sonlu bir varlık olmadığı için, ruhun Bir'in mevcudiyetini tanımasını önleyecek hiçbir şey yoktur. Bu nedenle Plotinus, ona atıfta bulunarak "bir" kullanmaya bile isteksizdir, çünkü bu sayısal farklılığı veya münhasırlığı akla getirebilir (VI.9.5 ve 6). Böylece, yukarıda açıklanan ilerleyici birleşe tirme veya merkezleme, Bir ve ruh olmak üzere iki farklı tözün birliği değil, tefekkür eden ruhun Bir'deki payının keşfidir. Bir, onun kaynağı, ruhun varlığının koruyucusudur, öyle ki bu "varlık temeli" müsrif ruhun yeniden birleşmeye ihtiyaç duyduğu bir şey değildir. Bir, ruhun her zaman bağlı veya birleşik olduğu, ruhun gerçekliğinin temelidir. Bu, ruhun tanımak için "şok" ya da "talih"e sahip olduğu müthiş bir gerçektir (VI.9.11, 4; V.5.8, 24). Bu, sıhhatli, gerçekten de kurtarıcı bir gerçekleşmedir; bir ruhsal aydınlanma anı.

Tefekkür, temelde epistemik olmakla birlikte, Ennead'lerde ontolojik bir boyuta sahiptir, ancak ruhun karakterinde veya özünde toptan bir değişiklik önermek için yorumlanamaz. Ruh, gerçekliğinin kaynağına daha yoğun bir şekilde odaklandıkça daha gerçek hale gelir. Bu, Plotinus'un İyi'nin etrafında ruhun bir koro dansı imajını geliştirdiği aşağıdaki pasajda açıktır. Bir kez daha, hem metafizik hem de dini olmak üzere birkaç farklı söylem biçiminin kullanıldığını görüyoruz:

> Ve bu dansta ruh, hayatın baharını, aklın baharını, varlık ilkesini, iyiliğin sebebini, ruhun kökünü görür; bunlar onu küçültecek şekilde ondan dökülmüyor; çünkü yığın yoktur, aksi takdirde ondan elde edilen şeyler azalır. Ama oldukları gibi ebedidirler, çünkü ilkeleri aynı kalır, onlara bölünmez, bir bütün olarak kalır. Yani onlar da uyuyorlar; tıpkı güneş kaldığında ışığın kaldığı gibi. Çünkü bedenin doğası araya girmiş ve müdahale etmiş olsa bile, ondan kopmuş veya ayrı

Machine Translated by Google

> bizi kendine çekti, ama nefes alıyoruz ve korunuyoruz çünkü o İyi
> hediyelerini vermedi ve sonra gitti ama her zaman onlara ihsan ediyor
> ne olduğu sürece. Ama ona döndüğümüzde daha çok var oluyoruz ve
> esenliğimiz orada ama ondan uzak olmak başka bir şey değil
> daha az mevcut.
>
> (VI.9.9, 1–13)

Tefekkür eden ruh, kendi ebedi doğasının İyi'nin huzurunda olduğunu keşfetmekten başka duasına cevap bulamaz. Sadece uyması gerekiyor
bu içcemaatte. Bunu yapmak, ruhun şimdi olduğundan daha gerçek olmak ve böylece daha tam olarak kendisi olmaktır. Bu, Ennead'lerde tefekkür vaadi , insan ruhunun mevcudiyette huzur bulma doğal yeteneği idir.
yüce ilahi varlıktan. Üstelik, Plotinus'un daha sonraki ve gizemlerin diline dönen bir pasajda dediği gibi, "gerçek hayatımız oradadır, çünkü şimdiki hayatımız, Tanrısız hayatımız, o hayatı taklit eden bir hayatın izidir"
(VI.9.9, 15).

Plotinus, bu tefekkür ediminin tanrıların yaşamını oluşturan şey olduğunu bize hatırlatarak devam eder; İyinin tefekküründe var olmak tanrılaştırmadır ruhsal benliğin. Başlangıcı Bir'de olan, dönüşü oradadır,
o nihai "yaşam kaynağı" ile bağlantısını yeniden kurduğunda. Bu içerikte Plotinus, ruhun İyilik arzusu kavramını ortaya koyar. Vasıtasıyla tefekkür, ruh sahte benliğini erteleyebilir ve gerçek doğasını kendi içinde keşfedebilir. İyi'nin varlığı. "Ve orada olduğu zaman, kendisi olur.
ve ne olduğu, çünkü burada olduğu ve dünyadaki şeyler arasında bir düşüş uzaklaşma ve sürgün ve 'kanatların dökülmesi'" (VI.9.9, 22-24). olmak tefekkür yoluyla aşkın dünyaya geri yüklenen, ruhun gerçek doğa, İyi'nin özleminin gerçek nesnesi olduğunu anlamaya başlar (VI.9.9, 24 ff.).

Bu, Plotinus'un ticaret yaptığı pagan monoteizminin temel mantığıdır. tasvirler. İyi, müthiş gücü ve ruhuyla ruhtan farklıdır.
ama onun ruhtan farkı, bir ayrılık biçimi olarak nitelendirilemez. Her şeye sürekli olarak varoluş bahş etmesi, her yerde hazır bulunmasını gerektirir.
İyi, ne kadar yüce olursa olsun, ayrı bir varlık olarak tanımlanmamış tır. hiçbir şeyi dışlamaz ve hiçbir şeyden asla ayrılmaz. Ruhlar sadece kavramak zorundadır bu, kendi içlerindeki Bir'in varlığını ayırt etmek içindir. Sonlu olmasa da kişi veya şey, İyi, ruhun sevgisinin doğru odak noktasıdır, ruh için tarafından süslenmiş İyi'nin mükemmelliğinden ortaya çıktığını kabul eder. güzellikten aldığı ince pay ne olursa olsun. İyiyi sevmek bu nedenle daha yüksek bir mantığında herhangi bir sonlu şeye bağlayabileceğimiz aşktan farklı olan aşk, ister anlaşılır bir form, ister bedenlenmiş bir ruh. Bu en asil ve karşı konulmaz arzu, ruhların cazibesi:

> Çünkü ruh Allah'tan başkası olduğu halde ondan geldiği için
> mutlaka ona aşık... Ruh o zaman doğal halindedir

Machine Translated by Google

> Allah'ı sever ve O'nunla birleşmek ister; bir kızın asil babasına olan asil aşkı gibidir.
>
> (VI.9.9, 26–27 ve 33–34)

Bu imgeler, Plotinus'un, İyi'nin aynı anda hem hemen mevcut hem de aynı zamanda uzak bir hedef olduğu özel teizmini netleştirmeye yardımcı olur. Var olmak İyi'ye çekilmektir, çünkü var olmak onunla ilişkilendirilmektir. Ruh, kendisini nihai sevgisi olan İyi'ye yabancı olan her şeyden arındırdığı için, tefekkür bu birleşmeyi arttırır. Plotinus, Bir ile "birleşmiş" olmanın ne demek olduğunu açıklarken, hem erotik kapanma imajını hem de her yerde bulunma mantığını takas eder:

> Ama bizim de birleşebileceğimiz, onun içinde bir parçamız olan ve ona gerçekten sahip olduğumuz, onu dışarıdan bedenle kucaklamadığımız gerçek aşkımız var. Ama "kim gördü, ne dediğimi bilir", o zaman ruhun başka bir yaşamı olduğunu ve yaklaştığını ve zaten yaklaştığını ve onda bir parçası olduğunu ve böylece gerçek yaşamı verenin olduğunu bilecek bir durumda olduğunu. mevcut ve daha fazlasına ihtiyacımız yok. Ama tam tersi, başka şeyleri bir kenara bırakmalı ve yalnızca bunda tavır almalı ve içinde bulunduğumuz diğer tüm şeyleri kesip atarak yalnız bu hale gelmeliyiz; O halde, buradan çıkmak için sabırsızlanmalı ve diğer şeylere bağlı kalmakta sabırsız olmalıyız ki, onu bütünümüzle kucaklayabilelim ve Tanrı'ya dokunmadığımız hiçbir parçamız olmasın. Orada kişi hem kendisini hem de kendisini görmek doğru olduğu gibi görebilir: yüceltilmiş, anlaşılabilir ışıkla dolu - ama daha çok kendisi saf ışık - ağırlıksız, özgürce yüzer, bir tanrı haline gelmiş - daha çok varlık; sonra ateşe verilir, ancak biri tekrar tartılırsa yangın söner gibi görünüyor.
>
> (VI.9.9, 44–61)

Ruhun "öteki yaşamı", onun cisimleşmiş varlığının tüm birikimlerini keserek meydana gelir. O zaman, hem kendi gerçek doğasını hem de İyi'yi doğrudan ve çarpıtmadan kavramaya başlayan benliğin ilahi olduğu ortaya çıkar.
Ruhun Bir'i kucaklaması, Bir'deki payını tam olarak ayırt edebilmek için iç çekirdeğinde yoğunlaşmayı gerektirir. Tefekkürde ruh, Bir'in yarı saydam mevcudiyetinde kendine şeffaf hale gelen bir tür berraklık kazanır.
"Saf ışık" ve "tanrı" olur. Bu imgeler klasik olarak Helenik ve geleneksel olarak Platoniktir: ruhun ilahlaştırılması, ilahi olandaki payı, tanrılarla ilişki kurma kaderi, ilahi Güneş'in anlaşılır tacındaki yeri.
Bölüm boyunca kullanılan birleşme diline karşı dengelidirler.

Plotinus, Ennead VI.9'un 10. ve 11. Bölümlerinde İyi ile bu birlik kavramını yoğunlaştırır. Tartışmanın tamamı, kullandığı imgelere karşı derin bir şüpheyle birleşen, ontoloji ile dini söylemin Plotinyen iç içe geçmesinin muhteşem bir örneğidir. Bu pasajlar okuyucuyu davet ediyor.

Machine Translated by Google

derin düşünceye dalmış benliğin keşfettiği İyi ile ruhun derin ilişkisine odaklanmak. Önceki analizin ön planında, tefekkür eden ruhun Bir ile içsel ilişkisinin bir sonucu olarak zevk aldığı kendini ifşa etme olmuştur. Şimdi Plotinus bu birliğe oldukça farklı bir bakış açısıyla bakıyor:

> Dolayısıyla gören kendini gördüğünde, gördüğünde kendini böyle görecek, daha doğrusu kendisiyle böyle birlik içinde olacak ve tek ve basit olduğu için kendisinin böyle farkında olacaktır. Ama eğer bunlardan iki, gören ve görülen ve her ikisi bir olarak değil de, "görecek" değil, "görülmüştür" denilmelidir - cesur bir ifade. O zaman gören görmez ve ayırt etmez ve ikisini hayal etmez, ama sanki başka biri olmuş ve kendisi değildir ve orada kendisinin sayılmaz, ama ona ait olmuştur ve böylece merkezden merkeze olduğu için birleşmiştir. Çünkü burada da merkezler bir araya geldiklerinde bir olurlar, ama ayrıldıklarında ikilik vardır. Bu aynı zamanda şimdi "başka" dan da böyle söz ediyoruz. Bu nedenle vizyonu kelimelere dökmek zordur. Zira insan, görmezken, orada görüye sahipken, başka biri olarak, ancak kendisiyle başka biri olarak nasıl ilan edebilirdi?
>
> (VI.9.10, 9–21)

Bu tolmeros logos, bu cesur ifade, gören ve görülen ikiliğinin Bir'i tefekküre gerçekten uygun olmadığını göstermektedir. Ve gerçekten de öyle olmasını beklememeliyiz, çünkü Bir, görülebilen, hatta kavranabilen bir varlık değildir. Bu bir şey değil, ilk ilkedir; Görenin sonsuz temeli olarak görülemez. Çünkü ruh, kendi varlığının zeminini incelemek için herhangi bir görüş noktası sağlayamaz. Gören, Bir'in içindeki kökünü keşfettiğinde, ruh, Bir'i kendisinden ayrı bir şey olarak tasavvur etmez, aksine onunla olan derin temel birliğini keşfeder. Tefekkür eden ruh, Bir ile bu kapanma üzerinde yoğunlaşır.

Bu, ancak sonlu insan söyleminin dualist imgeleminde eklemlenebilecek olan tefekkür zirvesidir.

Bir ile Birlik, Plotinus'ta olağanüstüdür, gerçekleştiği için değil, genellikle ruhlarımız tarafından ihmal edildiği için. Bu tanımanın dayandığı temel ontolojik ilişki sürekli ve ebedidir. Ancak Bir'in mevcudiyetini idrak etmedeki bu başarısızlık, kısmen bedensel varoluşun bir işlevidir, çünkü "görme", ruh bedenden ölümle özgürleştiğinde daha kolaylıkla sürekli olabilir (VI.9.10, 4). Ama aynı zamanda ahlaki bir dikkat meselesidir. Ruh, yalnızca varlık hiyerarşisindeki yerini ve onun muazzam haysiyetini, içindeki İyi'nin gecikmesini öğrendiği ölçüde değişir.

Bu, ruh için dilediği zaman erişilebilirdir. O zaman kendini önce Bir'le ilişki içinde görebilir ve sonra o "yaşam kaynağı" ile birleşme noktasını bulabilir.
Bu, derin ontolojik yapıyı ortaya çıkaran sessiz bir geçiştir.

Machine Translated by Google

benliğ in temelini oluş turur. Gerçek bir yolculuk yoktur, sadece ruhun ilahi kaynağ ına dikkat edilir.

Plotinus, gören ile görülen ve altındakilerin birliğ i temasını yineler.

risalenin son bölümünde tefekkür sessizliğ ine iş aret eder:

> Bu, aş ağ ıdaki gizemlerde verilen emrin, inisiye olmayanlara ifş a etmemek niyetidir; İ yi, ifş a edilebilir olmadığ ından, kendisi de görme ş ansına sahip olmayan bir baş kasına ilahi olanın bildirilmesini yasaklar. O zaman iki tane olmadığ ı için, ama görenle bir olduğ u için (çünkü gerçekten görülmedi, ama onunla birleş ti), onunla birleş tiğ inde kim olduğ unu hatırlarsa, bir imajı olacaktır. bunun kendisinde. Kendisiydi, ne kendisiyle ne de baş ka ş eylerle ilgili olarak kendisinde hiç bir ayrım yoktu -çünkü içinde hiç bir hareket yoktu ve tırmanırken hiç bir duygu ya da baş ka bir ş ey için hiç bir arzu yoktu- ama hiç bir ş ey yoktu. akıl ya da düş ünce ve bunu söylememiz gerekirse, kendisi orada değ ildi; ama sanki bir tanrı tarafından ele geçirilmiş ya da ele geçirilmiş gibiydi, sessiz bir yalnızlık ve sakinlik içinde, varlığ ının hiç bir yerine dönmüyor ve kendisiyle meş gul değ il, tamamen dinleniyordu ve bir tür dinlenme haline gelmiş ti.
>
> (VI.9.11, 1-16)

Ayrıcalıklı eriş im çağ rılır, çünkü tefekkür edimsel bir bilgi türüdür, diğ er ruhlara aktarılamayan ahlaki ve ruhsal bir dönüş ümdür. Plotinus, kutsal ifş a imgesini tanıtarak baş lar. Ama bir kez daha, gözden geçirilen ş ey, ruhun ve İ yi'nin temel birliğ idir.

–

Plotinus "birleş ik" henomenon (VI.9.11, 6) terimini kullanır, ancak aynı zamanda herhangi bir temel değ iş iklik önerisini reddeder. "Yükseliş ", paradoksal olarak, statiktir, ruhun ve hatta duygunun hareketinden bağ ımsızdır. Gören ile görülenin gözlemlenmeyen birliğ i, tefekkür yoluyla keş fedilir, etkilenmez. Bu durum ilk önce "sahip olma" ve "kaçırma" gibi canlı bir din dilinde tanımlanır, ancak bu görüntüler daha sonra Bir'in ontolojisinin statik ış ığ ında düzeltilir.

Daha sonra bir tapınak kutsal alanı üzerinde düş ünmeye davet ediliriz ve giriş inde tanrının heykeli bulunur (VI.9.11, 16 vd.). Ancak iç tapınakta tanrının kendisiyle karş ılaş ılabilir. Ancak bu yine de yetersiz bir görsel imgedir, çünkü Plotinus'un tartış tığ ı "baş ka bir tür görme, kendi dış ında ve basitleş tirme ve kendini teslim etme ve temasa ve dinlenmeye doğ ru bastırma ve adaptasyona yol açan sürekli bir düş üncedir" (VI.9.11,). 22-25). Bu, Ennead'lerde ekstasisin, ecstasy'nin tek kesin kullanımıdır . Plotinus bize bunların hepsinin birer imge olduğ unu ve "bilge rahip"in mabedin aslında görünmez olduğ unu bileceğ ini bir kez daha hatırlatıyor. "Kaynağ ı ve ilkesi" vizyonu ancak ruh dönüş türülmüş se mümkündür. Bilge rahip, "ilke olarak ilke gördüğ ünü ve benzerin benzerle birleş tiğ ini" anlar (VI.9.11, 28 vd.). tefekkür

Machine Translated by Google

tesadüfi bir olay değil, ruhun bu birleştirici İyi bilgisine yol açan ahlaki bir dönüşümünün sonucudur.

Plotinus, tefekkür üzerine bu büyük incelemeyi ana temalarının bir tekrarıyla bitirir. Ahlaki ilerleme ve biliş sel ifşa ön plandayken, psişik hareketin dili yine baskın ontolojik temanın bir çeşitlemesidir:

> [ruh] başka bir şeye değil, kendisine ulaşacaktır ve bu şekilde başka bir şeyde olmadığı için hiçbir şeyde değil, kendinde olacaktır; ama varlıkta değil de kendinde yalnız olduğunda, o, bunun içindedir; çünkü kişi bu konuşmayla tözdeğil, "tözün ötesinde" olur.
> O zaman kişinin kendisinin bu hale geldiğini görürse, bunun bir sureti olarak kendine sahip olur ve kendinden, imge olarak aslına devam ederse, "yolculuğun sonuna" ulaşmış demektir. Ve kişi vizyondan düştüğünde, kendi içindeki erdemi tekrar uyandırır ve bu erdemlerle kendini düzene ve güzelliğe kavuşturur ve tekrar aydınlanır ve erdem yoluyla Akıl ve bilgeliğe ve bilgelikle İyi'ye gelir. Bu, tanrıların ve tanrısal ve kutsanmış insanların yaşamıdır, bu dünyaya ait şeylerden kurtuluş, bu dünyaya ait şeylerden zevk almayan bir yaşam, yalnızlığa kaçış.
>
> (VI.9.11, 38–51)

Temelde Bir ile birliğinin tanınması, ruhu tefekkür paradoksu ile karşı karşıya getirir: Bir ile ilgili gerçek benliğin keşfi, onun kaynağının bir görüntüsü olduğunu ortaya çıkarır. Böylece Enneads'de yankılanan bir ikilik yankılanır : Bir ile birlik ruha sonsuz Bir olmadığını hatırlatır. Tefekkür, ontolojinin altında yatan gerçekleri silemez; daha doğrusu onları ifşa ediyor. Bir, varlığın sonsuz temelidir; ruh, kaynağına her zaman bağlı, sonluluğu içinde Bir'den asla uzak olmayan sonlu ve ebedi bir sudur. Bu uçurum, Plotinus'un teolojisini tanımlar. Ve ruhun Bir'le ilgili vizyonundan uzaklaştığını söylenirken, Plotinus'un ruh ile Bir arasındaki ayrımının temeli bu değildir. Tersine, ruhun görme kaybı Plotinus'un tek tanrılı ontolojisinin izlerini takip eder, çünkü ruh Bir değildir. Bir'e ne kadar sıkı sıkıya bağlı olursa olsun, İyi ile ne kadar birleşik olursa olsun, ebediyen sonlu kalır.

Bu nedenle Ennead'ler , pagan tektanrıcılığının tutarlı bir versiyonunu dile getirirler. Plotinus, dünyevi yaşamın açık görüntüsünün arkasında nihai bir ilahi İyiliği fark eder. Tüm gerçekliğin temeli, tüm sonlu varlıkların ortaya çıktığı şeydir. Her zaman ortaya çıkan ve Bir'den farklı gerçeklik seviyeleri vardır.
Yine de varlıklarının kendisi, İyi'nin devam eden mevcudiyetine işaret eder.
Her insan ruhu, en azından prensipte, kendi içindeki ilahi Bir'in mevcudiyetini ayırt etme kapasitesine sahiptir. Çünkü ruhsal benlik, gerçekliğin gizli uyumunu, alayı ve dönüşün ebedi simetrisini kavrayabilir.

Machine Translated by Google

Tefekkürün başlangıçta sunduğu şey budur: şeylerin doğasında benliğin ebedi yerinin tanınması. Tefekkür, ruh tarafından aşkınlığın keşfiyle, bir dış güde hayali kasvetliliğin yanı sıra, cisimleşmiş varoluşun zorunluluklarıyla yan yana duran ebediyetin aynı anda anlaşılmasıyla başlar. Ruh, ebedi ve anlaşılabilir benliğin bile ötesinde İyi'nin varlığını keşfettikçe, daha derin bir aşkınlıkta doruğa ulaşır.

Bu nedenle Enneads'de tefekkür, bilişsel ifşa ve metafizik içgörü meselesidir. İyinin ruhta hemen mevcut olduğu keşfedilir. Ayrıca, tefekkürün ruha bahşettiği aydınlanma da kurtarıcıdır, çünkü ruh, Bir'in etrafında ezelî makamlarında akledilirler arasında olduğunu ve dolayısıyla Bir'le birlik içinde olduğunu öğrenir. Sadece bu tanımanın derecesi değişebilir. Tefekkür böylece zaten gerçekleşmiş olan kişisel bir eskatolojiyi açığa vurarak ruhu yüceltir. Ne bir "dönüş" ne de bir "eylem", tefekkür bir "sessiz yalnızlık", bir "sakinlik hali", bir "dinlenme"dir.

Ruhun kendisinden başka bir kurtarıcıya ihtiyacı yoktur. İyi'nin huzurundaki varlığıyla kurtulur. Tefekkür eden nefs, ölümle cisimleşmiş varoluştan kurtulduğunda, iyi ile mümkün olan en yakın ilişkinin tadını çıkarmak için akledilirler arasında bir tanrı olarak kalabilir. Ennead'lerde bu, yalnızla başa olmak için "yolculuğun sonu"dur.

Machine Translated by Google

Bölüm II

OSTIA'DA VİZYON

İtiraflar , aynı anda hem dini otobiyografi hem de anlatı teolojisi olan patristik edebiyatın belki de en zorlayıcı eseridir. Bu, Hristiyan kendini tanımlamanın daha büyük bir projesinin bir parçası, hacının düşmüş dünyayı aşan bir varlık düzeyiyle ve tüm gerçekliğin yaratıcısıyla ısrarlı karşılaşmalarının birinci şahıs tasviri. İtiraflar özünde Hıristiyan bir metindir, ruhun bilgeliği keşfetme ve en derin umutlarını mutlulukla tanıma kapasitesinin Katolik bir okumasıdır. Ve bu, eski edebiyatta eşi görülmemiş bir kişisel yoğunlukla ortaya çıkan, okuyucuyu manevi iddialarının inandırıcılığını tartmaya ve okuyucunun kendi ruhunun durumunu değerlendirmeye zorlayan bir hikaye. Bu da Augustine'in amacının bir parçası gibi görünüyor. Çünkü İtiraflar – sonunda – Tanrı ve ruh hakkındadır. Bu, Augustinus'un ruhunun Tanrı ile bizim yararımıza kulak misafiri olduğu diyalogdur. Vaftizinden önce 386'da Cassiciacum'da yazdığı Soliloquia'sında bize yalnızca iki şeyi bilmeye çalıştığını söyler: Tanrı ve ruh (Soliloquia I.ii.7). İtiraflar'ın büyük yükseliş metinleri bu ilişkinin coğrafyasını çizer ve Augustinus'un ruhun derinliğine ve maddi olmayan bir Tanrı'nın varlığına ilişkin olgun Hıristiyan kavrayışını ifade eder. Bu açıklamalarla başlayacağız ve Augustinus'un Platonizm'i ele alışını yakından izleyeceğiz.

Machine Translated by Google

Machine Translated by Google

4

PLATONİSTLERİN KİTAPLARI

"O zamanlar Platoncuların kitaplarını okuyup maddi olmayan gerçeği aramayı öğrendikten sonra, dikkatimi sizin 'yapılan şeyler aracılığıyla anlaşılan görünmez doğanıza' çevirdim" (VII.xx (26)). Platonizm, onun ortodoks Hristiyanlığa dönüşmesini başlatan entelektüel katalizördü.
Augustine'in hesabına göre, bu kitapları keşfedene kadar fiziksel dünyayı aşan bir gerçekliği tasavvur edememiş ti. Bu iddiayı makul bir şekilde ileri sürebileceğini söylüyor. Yıllar boyunca ortodoks Hıristiyanlıkla tanışmış olmasına rağmen, bu ona maddi olmayan gerçeğin kesin bir şekilde tanınmasını sağlayamadı. Bunun yerine bu içgörüyü pagan felsefesinde bulduğunu söylüyor.

Augustinus'un erken dönem teolojik gelişiminin tarihsel ayrıntılarını ortaya çıkarmak zordur. Ancak, Tanrı'nın fiziksel kozmosun aşkınlığı fikrinin, ya pagan Platonizm ile doğrudan bir karşılaşma yoluyla ya da Ambrose ve onun Hıristiyan Platoncu çevresinin yönlendirmesi altında aracılı teşhiri yoluyla, ona biraz çaba sarf ederek gelen bir şey olduğu açıktır. Milano. Ancak bu hikaye yazılmış olsa da, bir gerçek dikkat çekicidir: ilahi aşkınlık, Augustine tarafından bir keşif olarak tasvir edilmiş tir, gençliği ve erken yetişkinliği boyunca ortodoks Hıristiyanlığa maruz kalmasıyla kavrayamadığı bir şey. Bu daha büyük gerçek göz önünde bulundurulmalıdır, çünkü Augustinus'un öğrencilik yıllarında, Maniheizm'i benimsediği dini materyalizme karşı büyüyen düşkırıklığının arkasında pusuda yatmaktadır. Manihe'ler aşkın bir Tanrı'yı tanıyamama konusunda yalnız değildiler.

Augustine, Platoncu kitapları bulana kadar bir Manichee idi. Ezoterik, heterodoks ve resmi olarak yasaklanmış bir Hıristiyan mezhebi uygulamış tı.
Maniheizm, Pers kökenliydi ve belirgin inancı olarak bir tür "çatışma ikiliği", yani gerçekliğin özündeki iki karşıt ilke hakkında bir tez önerdi. İyiliğin ve ışığın gücü, kötülüğün ve karanlığın gücüyle kozmik bir çatışmada kilitlendi. Tuhaf bir şekilde ışık, karanlığın güçlerine güçlü bir şekilde direnemeyen pasif bir ilkeydi. Ama bu kozmoloji mecazi anlamda değildi. Metafizik kadar fizikti. İki güç, kelimenin tam anlamıyla, fiziksel kozmosu oluşturan gerçek güçler olarak tanımlandı ve güneş, iyiliğin merkezi odağı oldu. Maniche'ler, bu ilk ışığın harap olmuş bir parçasını kendi içlerinde barındırdıklarını anladılar. Onlar

Machine Translated by Google

bu içsel enerji aracılığıyla ölümden kaçar ve diğer ışık dolu ruhlarla fiziksel cennetlerde ölüm sonrası bir yolculukta buluşur. Ay'daki birleşmeleri onun periyodik büyümesine neden oldu; daha sonra daha parlak göksel istasyonlara gitmeleri onun azalmasına neden oldu. Peter Brown'un gözlemlediği gibi: "Aslında hiçbir dinsel sistem, görünür dünyaya, içsel, ruhsal bir çatışmanın dışsallaştırılması olarak, bu kadar şiddetli ve böyle bir literalizmle yaklaşmamıştı" (Brown 2000: 46).

Augustinus'a göre en yanıltıcı özelliği Maniheist teolojinin bu zayıflatılmış materyalizmiydi. Entelektüel olarak olgunlaştıkça, Augustine, Maniheist düalizminin dini tahayyülün derin bir kavramsal başarısızlığı olduğuna inanmaya başladı:

> Tanrı'yı düşünmek istediğimde, bunu fiziksel bir kütle dışında yapmanın hiçbir yolunu bilmiyordum. Maddi olmayan bir şeyin var olduğunu da düşünmedim. Kaçınılmazlığımın başlıca ve neredeyse tek nedeni buydu. hata.
>
> (Vx19)

Platonculuğun sunduğu şey, maddi olmayan bir gerçeklik seviyesinin felsefi olarak sofistike ve kültürel olarak prestijli bir açıklamasıydı. Plotinus okulu, Platonculuğu, Stoacı materyalizmi göz önünde bulundurarak rafine etmişti. Onun teolojisi, hem Platoncu gelenek içinde hem de Plotinus'un derslerine katılan "gnostik" sekterler tarafından sürdürülen diğer bazı antik düalizm türlerine karşı açıkça geliştirildi (Armstrong 1966: 45-47). Ona gelen Platoncu kitaplar bu nedenle Maniheizm'in panzehiri olarak ideal bir şekilde uygundu ve özellikle onun çürütülmesi için güvenilir kaynaklar olarak oldukça nitelikliydi.

Bu pagan kitapları yalnızca Maniheizm için hafifletici değildi. Çünkü materyalizm, Manihe'ler gibi egzotik Hıristiyan mezhepleriyle sınırlı değildi. Hıristiyanlığın tamamen fiziksel kozmos içinde meydana gelen veya olacak olaylarla ilgili olduğu fikri, hem bilgili hem de eğitimsiz Hıristiyanlar arasında yeterince yaygındı. İkinci yüzyılın sonlarında ve üçüncü yüzyılın başlarında Kuzey Afrikalı retorikçi olan Tertullian, saf bir Hıristiyan materyalistin iyi bir örneğidir. Erken Hıristiyanlık içinde, özellikle Montanistler gibi daha apokaliptik okullar arasında, birçok yörünge, doğal olarak böyle bir düşünceye elverişliydi. Augustinus gibi Hıristiyanlar için, Ortodoks Hıristiyanlığın temel akidesinin gerçekte fiziksel kozmosun sınırlarının ötesinde bir dünya hakkında nasıl olduğunu, İznik Amentüsü'nün "görünür ve görünmez şeyler"in atıfta bulunduğunu nasıl ikna edici bir açıklıkla ifade etmesi gerekiyordu. uzay ve zamanın ötesinde maddi olmayan şeyler. Bu, Augustinus'un İtiraflar'daki göreviydi, yalnızca Maniheistlerin kararlı materyalizmini çürütmekle kalmayıp transandantalizmi ortodoksluk için ikna edici kılmaktı.

Bu Hıristiyan aşkıncı programında yalnız değildi. Augustine, Ambrose veya Kapadokyalılar gibi, çağının diğer Katolik entelektüelleriyle birlikte, pagan Platonizm'de güçlü bir metafizik buldu.

Machine Translated by Google

Hıristiyan kutsal metinleri anlaş ılır ve kiş isel olarak zorlayıcıdır. “neredeyse tek
Materyalizmin hatası" böylece sadece Manichees tarafından değ il, aynı zamanda
İ ncil'i tam anlamıyla okumaları onu rahatsız eden Hıristiyanlar (V.xiv (24)).
Onlar da , İ tiraflar'daki argümanının ağ ına yakalandılar.
dolaylı ve politik bir ş ekilde. Ama bir aş kıncıyı güvence altına alma ç abası
Hıristiyanlığ ın okunması, polemikte göründüğ ünden ç ok daha büyüktü.
Augustine'in metninin yüzeyi. Bu gerç ek, onun verdiğ i önemi aç ıklamaya yardımcı olur.
Platonik kitaplara

Augustinus'un bazen pagan Platonizm'e yaptığ ı ş aş ırtıcı vurguyla ilgili olarak
düş ünülen baş ka bir nokta daha var. Modern okuyucular iç in manevi
Augustine'in ruhsal yaş amının denklemi, en azından söylediğ i gibi, hiç bir zaman dengede görünmüyor.
BT. Görünüş te bu, erken geliş miş bir Kuzey Afrikalı retorikç inin hikayesidir.
karma bir pagan ve Katolik ebeveynlik ile hayata baş lar, bir heterodoks olur
Maniheist Hıristiyan, pagan Platonizm ile karş ılaş ır ve o kadar etkilenir ki,
sonra Katolik Hristiyan olur. Ş aş ırtmanın ardındaki eksik değ er
Bu masalın yüzeyi, Platonistlerin aş kıncılığ ıdır. denklemi
Augustinus'un ruhsal yaş amı, ancak Hıristiyan materyalizminden -ister ortodoks ister
heterodoks olsun- aş kıncılığ a bu geç iş göz önünde bulundurulursa dengelenir.
Yine de putperest Platonizm, İ tiraflar'da hiç bir zaman canlı bir varlık olarak temsil edilmemiş tir.
ne de pagan ç ok tanrılı kült herhangi bir ç ekiciliğ e sahip olarak tasvir edilmiş tir.
Platonculuğ un önemi, belirleyici felsefi ve kültürel
maddi olmayan gerç ekliğ e olan inanç iç in destek.

Geç antik kültürdeki büyük geç icilik, görünüş te ani geç iş ti.
ç ok tanrılılıktan monoteizme. Bu da İ tiraflar'ın yüzeyinin altında görülebilir . Plotinian
okulunun Platonculuğ u, Augustinus'un ortodoks Hıristiyan monoteizmi tasvirinde bir
kez daha bir müttefik ve bir kaynaktı.
Plotinus'un Platoncu teolojisi, onun felsefi bir onayını sağ lamış tır.
monoteizm ve onun teodisi, Maniheist dualizmin doğ rudan ç ürütülmesini sağ ladı.
Bir'den ortaya ç ıkan gerç eklik derecelerine iliş kin Plotinci nosyonu yardımcı oldu
Augustinus'un kötülüğ ün temelsizliğ ini kavraması. Bu “kötülüğ ün yoksunluk teorisi”
Kötülüğ ün İ yi'den ayrı bir madde ya da enerji olmadığ ını savundu. Kötülük kendi
baş ına bağ ımsız veya gerç ek değ ildir. Onun varlığ ı tamamen ona bağ lıdır.
İ yi. Daha sonra kötülüğ ün hayatın bir gerç eğ i olarak ortaya ç ıkış ını aç ıklamak iç in
ç eş itli tezler ileri sürüldü. Enneads'de, özellikle Bölüm 1'de V.1'den bahsedilen düş me
teorisi olmak üzere , ilgili birkaç aç ıklama bulunabilir . Bu tezde kötülük, Bir'den
uzaklaş mayı seç en ruhların cüretkarlığ ının bir sonucudur.
Kötülüğ e iliş kin bu "özgür irade" aç ıklaması, kötülüğ ün İ yi'den bağ ımsız tözsel bir güç
değ il, yalnızca bir epifenon olduğ u ş eklindeki birincil kavrayış a dayanır. Kötülük
bilmecesi böylece Augustine iç in Plotinus ve
Savaş an güç leriyle birlikte Maniheist dualist teolojinin akla yatkınlığ ı,
ç özüldü. doruğ a ulaş an gerç eklik derecelerinin tek tanrılı Plotinian sistemi
Bir'de, ş eytanın karş ıtı olan kötü bir maddeyi varsayma gereğ ini ortadan kaldırdı.
İ yi. Platonizm Augustinus'a metafiziğ i ve teodisi sağ ladı
monoteizmi tutarlı ve anlaş ılır kılmak iç in gereklidir. örneğ inde olduğ u gibi

Machine Translated by Google

Platonculuk, Augustinus'un Hıristiyan monoteizmine dönüşünün kavramsal temellerini sundu.

"Plotinus, Augustine için ölümsüz bir yaraydı. . " (Çiçek 2002: 88).
Yine de Augustine'in İtirafları bir Neoplatonist inceleme değildir. Plotinus'un ona sunduğu şey, aşkın Hıristiyanlığı dile getirmeye başlaması için felsefi temeller ve tektanrıcılığın ana hatlarının bazılarının kültürel güvencesiydi. Bu ölümsüz Plotinian yarası ne kadar derindi?
Cevap karmaşık. Kısa yanıt, Augustinus'un teolojisinde Plotinus'un Platonculuğunu takip etmediğidir; gerçekten de, ona açık bir tezat oluşturan alternatif bir teoloji geliştirdi. İtiraflar'da kanıt olarak Plotinus'un tarifsiz Bir'e ilişkin teolojisini, kurtuluşun dayandığı inmemiş bir benliği ya da tefekkür etmenin kurtarıcı etkinliğini bulamıyoruz. Kısacası, Augustinus'un İtiraflar'daki teolojisi Platonizm tarafından vaftiz edilmemiştir. Yine de Plotinian yarası yeterince gerçekti. Augustinus'u geç antikitenin en karmaşık felsefi teolojisi üzerinde derinlemesine düşünmeye zorladı. Bu deneyimden, kendi düşüncesini geliştirmek için kavramsal temeli elde etti. Bu karşılaşmanın en belirgin unsuru, onun Platoncu aşkın dişçiliği benimsemesiydi, tüm geç antik Platoncu okulların ortak özelliği olan gerçeklik derecelerine bağlılık. Buna ek olarak, tek bir ilk ilkenin, tektanrıcılığın kabul edilmesinin Plotinci iddiası vardı. Birleştirildiğinde, bu iki Plotinci anlayış kötülük sorununu çözerek Augustinus'un Maniheizm'in ötesine geçmesini mümkün kıldı. Yine de bu metafizik doktrinlerin her ikisi de Augustinus'un yeni teolojisinin gücü altında İtiraflar'da büyük ölçüde revize edilecekti .

Platonistlerin kitapları Augustinus'a isimsiz bir pagan düşünürden "canavarca bir gururla şişmiş " (VII.ix(13)) gelirken, aynı zamanda Saint Ambrose ve Milano'daki Katolik çevresinin sponsorluğuyla geldiler. Bunlar, Katolikliğe dönüşmesi Augustinus için paradigmatik hale gelen aristokrat retorikçi Marius Victorinus tarafından çevrilmişti. Dolayısıyla Platoncu kitapların kendileri çok değerliydi, Hıristiyan entelektüel seçkinler içinde zaten onaylanmıştı ve kendi ortodoks Hıristiyanlık markalarıyla felsefi bir ittifak oluşturdukları anlaşılmıştı. Augustine, Platoncu rakiplerinin değil, Plotinian okulunun eserlerini okudu. Bu gerçek oldukça önemlidir. Porphyry, Life of Plotinus'a başladığında , efendisinin "zamanımızın filozofu" olduğunu ilan etti.
Yine de bu, partizan bir iddiaydı, çünkü Roma dünyasına dağılmış birkaç başka Platoncu okul vardı. Her biri, biraz farklı teolojiler ve pagan kült ayinleri için farklı derecelerde coşku ile kendi Platonizm türünü sundu.

Bununla birlikte, Plotinus ekolünde, Platoncu felsefenin ana hatları üzerinde genel bir anlaşma ve ustanın yeniliklerine destek vardı. Bunlar, özellikle, inmemiş ruh doktrinini, formların ilahi aklın dışında olmadığı teorisini ve tarif edilemez bir Bir'in varsayımını içeriyordu. Okulun üyeleri arasında dini uygulamalar farklılık gösterse de, temel bir doktrinel ortodoksluk düzeyi vardı.

Machine Translated by Google

daha fazla bireysel varyasyon için temel. Bunu Porphyry'nin Life of Plotinus 18'de görebiliriz (Armstrong 1966: 49–51), burada Porphyry, Atina okulundan Roma'ya geldiğinde, akledilirlerin ilahi akılla ilişkisi konusundaki önceki konumunu nasıl değiştirdiğini anlatır. Daha sonra önceki görüşlerinin bir tekrarını yazdı, okul üyelerine okudu ve ardından "Plotinus'un yazılarına inandı".

Bütün bunlar, İtiraflar'ın incelenmesi için önemlidir, çünkü Augustine'in Yedinci Kitap'taki Platonizm tartışması için sondaj tahtası olarak hizmet eden okul hakkında net olmamız gerekir. Tarihsel bir konu olarak Platoncu müfredatının tam olarak ne olduğunu bilmek isteriz. Ama Augustinus'un teolojisinin bakış açısından, konu Plotinus ekolüne göre abartılabilir.
Elbette Plotinus ve Porphyry arasında bazı küçük farklılıklar vardı, ancak hiçbiri gerçekten temel değildi. Porphyry, Plotinus'un ölümünden sonraki yıllarda rakip Platoncu Iamblichus okuluna karşı kendi düşüncesini geliştirdi. Iamblichus Platonizm'in daha hiyerarşik bir versiyonunu vurgularken, Porphyry gerçeklik seviyeleri arasında elde edilen sürekli ilişkileri vurguladı.

Porfiri hipostazları "teleskopla" yaptı ve onların karşılıklı doğasına odaklandı (Lloyd in Armstrong 1967: 287-293). Böylece, ruhu, aklı ve Bir'i, onları keskin bir şekilde ayrı olarak düşünmek yerine, birbiriyle yakından bağlantılı olarak ele aldı. Bu yaklaşım Plotinus'unkiyle tutarlıdır.
Gerçekten de daha sonraki pagan Platonistler, büyük ölçüde Iamblichus'un daha hiyerarşik modelini izlediler ve Plotinus ile Porphyry'yi birlikte ortak, alternatif bir yaklaşım tanımlayan olarak kabul ettiler. Plotinus ekolü içindeki doktrinel farklılıklar, onun skolastik rakipleriyle karşılaştırıldığında, o zaman göz ardı edilebilir görünmektedir.

Plotinus ve Iamblichus ekolleri arasındaki metafizik farklılığın arkasında daha önemli bir konu yatmaktadır: felsefi tefekkür, theoria'nın etkinliği hakkında bir tartışma. Felsefi hayatın pratiği yoluyla ve Bir'in tefekkürünün ötesinde, ruhun dönüşümü için yeterli miydi? Iamblichus için öyle değildi.

O ve Mürted İmparator Julian'ı da içeren nüfuzlu takipçileri, Plotinian okulunun daha yüksek, inmemiş bir benlik kavramını yanlış bir yenilik olarak gördüler. Iamblichus için ruh tamamen maddi dünyaya indi. Sonuç olarak, ruhun onu orijinal düzeyine geri döndürmek için felsefe pratiğinin sağlayabileceğinden çok daha fazla yardıma ihtiyacı vardı. Kurtuluşun gerçek yolu, ruhun daha yüksek bir aleme dönüşünü etkilemek için tasarlanmış pagan ritüelinin uygulaması olan "teurji" idi.

"Filozof, kendisinin kurtarıcısıdır." Porphyry'nin De Abstinentia'sında (11.49.2) dile getirdiği görüş buydu. Plotinus'un pozisyonu da buydu. Plotinus'a göre teurji, filozofun ilgisini çekmiyordu ve daha alt düzeydeki ruhların kurtuluşuna da yardımcı olmuyordu. Porfiri genel olarak bu daha büyük nokta üzerinde efendisiyle aynı fikirdeydi, ancak teurji için biraz daha önemli bir rol kabul etti. Plotinus'tan farklı olarak Porphyry, ruhun maddeye inişini kısmen bir

Machine Translated by Google

tolma'sının ürünü, ahlaki suçluluğu. Porfiri için ruh dünyaya düşmekten çok, Bir'in doğasında var olan yayılım modeli nedeniyle bu daha düşük seviyeye indi. Ruhların kendilerini cisimleşmiş buldukları, gerçekliğin ilkel ritmi yüzündendi. Psişik düşüşün ve yükselişin büyük kıvrımları sonsuzdu ve bireysel insan benliği kalıba uyuyordu. Ruh, birçok enkarnasyonu yoluyla yavaş yavaş kaynağına geri dönebilirdi. Teurji, felsefeyi uygulamaya henüz hazır olmayan daha alt düzeydeki ruhların hayatında bir yere sahipti. Onları doruğa ulaşan bu manevi göreve hazırlayabilir veya aşağıdaki yaşamlarının ahlaki kalitesini artırabilir. Öyle olsa bile, Porphyry, daha alt düzeydeki ruhların yardım almadan başarılı olma yeteneği konusunda öğretmeninden daha az iyimser olsa bile, tefekkür etmenin kurtarıcı etkisi konusunda Plotinus ile aynı fikirdeydi.
Böylece, görünüşe göre ruhların tefekküre dönüşmelerine yardımcı olmak için pagan kurtuluş ayinlerinin bir rolüne izin verdi. Ama Porphyry, Plotinus gibi, ruhun teurji yoluyla Bir'e yükselebileceğini reddetti. Bu daha yüksek yükseliş, yalnızca felsefi tefekkür için ayrılmıştı.

Bu nedenle, geç antikitenin Platoncuları arasında tefekkür etmenin kurtarıcı etkisi konusunda önemli bir tartışma vardı. Augustine, hem 386-387'de hem de İtiraflar'ı yazdığı sırada öncelikle Plotinian okulunun farkındaydı. X.xlii'de (67) tefekkür için bir katalizör olarak teurjiye aşağılayıcı bir gönderme buluyoruz. Ama Augustinus'un paganizm içindeki bu büyük skolastik bölünmeye ilişkin anlayışının incelikli bir resmini elde edecek durumda değiliz. Ne bildiğini ve ne zaman bildiğini bilmiyoruz (O'Donnell 1992: xlv–xlv(11)). Yine de tartışmanın ilgi çekici bir yan ürünü, Augustinus'un İtiraflar'daki kendi tefekkür deneyimlerine ilişkin tasvirleriyle doğrudan ilgilidir. Porphyry, Life of Plotinus 23'te, Plotinus'un yaşamı boyunca en yüksek tefekkür seviyelerine ulaştığını ve aslında, Porphyry oradayken tefekkür yoluyla Bir ile birleştiğini göstermek için acı çekiyor. "Plotinus'a 'hedef yakın gösterildi': çünkü onun amacı ve hedefi birlik olmak, her şeyin üzerinde olan Tanrı'ya yaklaşmaktı. Ben onunlayken dört kez bu amaca, sadece güçle değil, anlatılamaz bir gerçeklikle ulaştı." Ayrıca Porphyry, Bir ile birleşmeyi başardığına dair kendi adına başka otobiyografik tanık sunar.

"Ben, şimdi altmış sekizinci yaşımda olan Porfiri, bir zamanlar ona yaklaştığımı ve onunla birleştiğimi beyan ederim." Polemik nokta oldukça açıktır. Porphyry, kendisinin ve Plotinus'un her birinin bu amaca ulaştığı durumları aktarabildiği için tefekkür etmenin etkinliğini onaylayabilir. Rakipleri, en azından kendisi ve ustası gibi büyük ruhlu filozoflar için tefekkür gücünü hafife aldı.

Belirli tefekkür olaylarının ve bunların dramatik başarılarının bu kişisel tasvirleri, Plotinus'un büyük pagan "kutsal adam" olarak ün kazanmasını sağlayan bilginin bir parçası oldu. Augustine, Plotinus'un Yaşamı'nın bir çevirisini okuyarak bu portreyi keşfetmiş olabilir. Ama bilmese bile, Plotinus'un, tefekkür hayatı onu dünyanın hemen huzuruna çıkaran filozof olarak ününü mutlaka bilirdi.

Machine Translated by Google

Bir. Böylece , otobiyografik tefekkür bölümleriyle İ tiraflar'dan Porphyry'nin Plotinus hikayesine kadar ince bir yörünge izlenebilir . Augustinus'un kendi teolojisinin doğ ruluğ unun garantisi olarak belirli olaylara verdiğ i özel odağ ın izini Porphyry'nin kendi tefekküre dayalı deneyimlerinin ve Plotinus'un deneyimlerinin portresinde bulabiliriz.

Augustinus'un Yedinci Kitapta tanıtılan tefekkür açıklamaları, insan aş kınlığ ının doğ ası ve ruhun tefekkür yoluyla sonsuzluk üzerindeki kavrayış ını yenileme kapasitesi hakkındaki daha geniş Platoncu tartış mada yuvalanır. Sorunlar, zamanının daha geniş dini kültüründe çok önemliydi ve Augustine, eski okuyucularına, Plotinianlarınkiyle keskin bir tezat oluş turan ortodoks bir Hıristiyan tefekkür tasviri sundu. Bunu yaparken, daha büyük aş kınlık ve monoteizm meselelerinde Hıristiyan ortodoksisini Plotinus ekolü ile birleş tiriyordu. Ama aynı zamanda, görüş lerini dönemin Platoncuları arasında daha geniş bir fikir birliğ ini temsil eden Plotinistlerin muhalifleriyle aynı hizaya getirerek, tefekkür doğ asıyla ilgili olarak ondan kopuyordu. Bu derin uyumdan ne derece haberdar olduğ unu söyleyemeyiz.

"Ben de sana uluslardan gelmiş tim" (VII.ix (15)). Augustinus'un geç miş ine bakıldığ ında, dönüş ümünün öyküsü amansız görünüyor, ancak teolojik ilerlemesi garip. Bu özellik gizlenmez, ancak öne çıkar. Çünkü pagan metinleri onun dini bilincini heterodokstan ortodoks Hıristiyanlığ a değ iş tirmesini hızlandırır. Augustinus, Platonizm ile Hıristiyanlık arasında fark ettiğ i zımni ittifakın altını çizmeye çabalıyor. Platoncuların kitaplarının kült çoktanrıcılığ ı ile felsefi tektanrıcılığ ın bir karış ımı olduğ unda ısrar eder. VII.ix'de (15) metin, pagan mirasının iki yönünü karş ılaş tırır: çoktanrıcılığ ı temsil eden Mısırlı ve pagan tektanrıcılığ ını temsil eden Atinalı. Aziz Pavlus'un Areopagus'a hitabını hatırlatarak, paganizmin daha iyi yanının, Platonculuğ un Bir veya İ yisi olarak anlaş ılan "bilinmeyen Tanrı"ya olan bağ lılığ ı olduğ unu öne sürer. Platonistlerin kitaplarını okurken Augustine, putperest geleneğ in altın, Atina unsurunu bulduğ una inanır; bu, Tanrı'nın Yahudi olmayanları mirasına çağ ırdığ ını gösterir. Augustine'in dediğ i gibi: "Atina (Platoncuların) kitaplarının geldiğ i yerdir" (VII.ix (15)).

Böylece Augustinus, iki tür tektanrıcılığ ın Atina ve Kudüs ittifakının taslağ ını çizmek için Platoncuların kitaplarını kullanır. Düş man, Mısır'ın çok tanrıcılığ ıdır. Bu bakımdan İ tiraflar , geç antikçağ kültüründe Hıristiyan ve pagan tektanrıcılığ ı arasındaki çok önemli bir kesiş menin bir kaydıdır.
Tektanrıcılığ ın baş arısı, bu nedenle, yalnızca Hıristiyanlık ve Yahudiliğ in çabalarının sonucu değ ildi. Bu geç iş te pay sahibi olan, Greko-Roma geleneğ indeki Atina unsuru, onun pagan monoteizmiydi.
Augustine, Platonizm ile bu ittifakı, hem fikirleri hem de kültürel kökenlerini tekil bir etki için kullanarak Yedinci Kitabın özel bir simgesi haline getirir. Beş inci Kitapta Maniheist piskopos Faustus ile yaptığ ı karş ılaş mada, filozoflardan yaptığ ı okumaların, Maniheizm'in henüz bir üyesiyken bile onun entelektüel yeterliliğ inden ş üphe duymasına yol açtığ ını öne sürmüş tü. tekrar tekrar o

Machine Translated by Google

Tanrı'yı maddi terimler dışında düşünemediğini iddia eder (Vx (19)). Bu metin tekrar etmekte fayda var:

> Tanrımı düşünmek istediğimde, bunu fiziksel bir kütle dışında yapmanın hiçbir yolunu bilmiyordum. Maddi olmayan bir şeyin var olduğunu da düşünmedim. Kaçınılmaz hatamın başlıca ve neredeyse tek nedeni buydu.

Transandantalizm - daha yüksek bir gerçeklik düzeyinde maddi olmayan bir dünyaya inanç - onun Maniheist materyalizminin başlıca ve yegane çözümüdür. Platoncu kitaplar sadece merak uyandıran metafizik teoriler sunmakla kalmadı, aynı zamanda akılcı argümanların desteğini ve aşkınlık vaadini ruh içinde gerçekleştirmek için etik bir program sundu. Augustinus'un can alıcı anlayışının kaynağını bu kadar açık bir şekilde putperest Platonizme atfetmesi dikkat çekicidir. Bu konudaki marifetinin daha büyük bir amaca uyduğu açıktır: aşkın Hıristiyanlığa kültürel olarak prestijli bir müttefik sağlamak. Yine de İtiraflar hakkında şaşırtıcı olan şey, orada gerçek Platoncu teolojinin ne kadar az bulunabileceğidir. Augustine, Plotinus'un vaftiz edilmiş bir versiyonunu sunmak yerine, Platonizm ve Hıristiyanlığın uyumunu ileri sürerek, ancak bunu büyük ölçüde Hıristiyan dili kullanarak yapıyor. Ayrıca, bu Hıristiyan okumanın, onları ilk okuduğu sırada libri Platonicorum'dan anladığı şey olduğunda ısrar ediyor.

Augustine, VII.ix'te (13-15) Platoncu kitaplarda keşiflerinin bir envanterini verir. Her Platoncu tez, bir Hıristiyan tezine uygun olarak ve ağırlıklı olarak Hıristiyan bir anahtarla verilir. Libri Platonicorum'a atıfta bulunarak söylediği gibi: "Orada okudum, elbette bu kelimelerle değil, tamamen aynı anlamda ve çok sayıda ve çeşitli nedenlerle destekleniyorum. . . " Farkına vardığı unsurlardan bazıları şunlardır:

(a) Platonistler, Tanrı'nın varlığını ve onun yaratıcı Sözü'nü öğretirler. Augustine, Yuhanna 1:1–5'e atıfta bulunur. (b) İnsan ruhunun, Söz olan bu ışık olmadığına inanırlar. (c) Söz, Tanrı'nın doğrudan bir ürünüdür. (d) Söz, doğası gereği Tanrı'dır. (e) Ruhlar, içlerinde yaşayan bu Bilgeliğe katılımla yenilenir.

Bu, Plotinus ve takipçilerinin okumalarından elde edilen alışılmadık bir fikir koleksiyonudur. Augustinus'un Platonculuk anlayışının ne kadar eksiksiz bir şekilde Hristiyan olduğunu ve önündeki sorunları anlamak için kendi keskin arzusu tarafından yönlendirildiğini gösterir. Onun hiçbir zaman bir bilgin olmadığını ve hiçbir zaman resmi olarak Platoncu bir okulda eğitim görmediğini unutmamalıyız. Hem okuması hem de Platonculuğu temsil etmesi kendine özgü ve yoğun bir şekilde Hıristiyandı. Bu Hıristiyan okuması da geriye dönük bir okuma olarak kolayca reddedilemez. İtiraflar'da yalnızca onun anlama aracı olarak sağlam bir şekilde sunulmamaktadır.

Machine Translated by Google

Platonizm, ilk eserlerinde Platonizm hakkında yaptığımız en eski tartışmalarda da tutarlı bir şekilde bulunur. Bu konuyu Bölüm 3'ün ilk bölümünde tartışacağız.

Platoncu öğelerden oluşan bu katalog, Augustine tarafından yalnızca hacının ruhunun dönüşümü için kişisel hazırlığı olarak sunulur. Bunlar onun Maniheizm'den kopmasına yardımcı olan ve ona felsefi bir monoteizmin temellerini veren fikirlerdi. Bu metafizik çerçeve daha sonra Hıristiyan vahyi hakkında daha fazla şey öğrendiğinde dolduruldu. Platonculuk bu noktada metinde rakip bir teolojiden çok, Hıristiyanlığın bütünlüğünden yoksun, soyulmuş bir monoteizm biçimi olarak görünmektedir. Hıristiyanlık, artık yerini almış olduğu pagan Platonculuğun metafizik vaadinin yerine getirilmesidir.
Ancak bunun altında yatan bir rekabet duygusu da mevcuttur, çünkü Platonistler hâlâ "aktörler gibi, sözde daha yüce bir öğretinin çizmelerini giyenler"dir (VII.ix (14)). Yine de, İtiraflar VII.x'te (16) kaydedilen ilk yükseliş dönemi için sahneyi hazırlayan, paganizmin bu Atina unsuruydu .

İtiraflar VII.x (16) genellikle başarısız bir mistik deneyim, Plotinian coşkusunda başarısız bir girişim olarak okunur. Ama İtiraflar anlatısında onun yeri hem daha az dramatik hem de bundan daha önemli.
Dokuzuncu Kitaptaki daha sonraki Ostia bölümünün aksine, yüksek bir rahatlama sağlamaz. Bize tam olarak ne zaman ne de yer söylenmiyor, bunun yerine büyük ölçüde kavramsal olarak konumlanıyoruz. Bu, Platonistlerin kitaplarını okurken, hoşnutsuz bir Manichee'nin hayatında meydana gelen şeydir. Bu yaklaşım, açıklamaya oldukça genel bir karakter ve belirli bir kural koyucu güç kazandırarak, materyalizmden aşkınlığa teolojik geçişin evrenselleştirilebilir olduğunu öne sürer. Bu pasajı anlamak için, ilk iç gözlemsel yükselişle başlayarak onu üç bölümde inceleyebiliriz:

> Platonik kitaplarla kendime dönmem için uyarıldım. Rehberim olarak seninle en içteki kaleme girdim ve sen benim yardımcım olduğun için bunu yapma gücü bana verildi. İçeri girdim ve ruhumun gözüyle, ruhumun aynı gözünün üstünde, zihnimden daha yüksek olan değişmez ışığı gördüm - her günkü, kimsenin göremeyeceği ışık ya da aynı türden daha büyük bir versiyonu değil, olduğu gibi, çok daha parlak bir ışık verdi ve her şeyi büyüklüğü ile doldurdu. O ışık değildi, farklı bir şeydi, tüm ışık türlerimizden tamamen farklıydı. Petrolün su üzerinde yüzdüğü ya da cennetin yeryüzünün üstünde olduğu gibi değil, aklımı aştı. O beni yarattığı için üstündü ve ben onun tarafından yaratıldığım için aşağıydım.

Doğrudan Ennead'leri hatırlatırız: içsel benliğe uyanış, bilinç yüzeyinin ötesindeki içsel ışık, içsel derinlik ve ifşa duygusu. Bu derin iç gözlem eylemi aynı zamanda benliğin daha derin bir kaynağa ontolojik bağımlılığını da gösterir. Bütün bunlar gerçekten de kitaplarında bulunabilir.

Machine Translated by Google

Platonistler. Yine de birkaç acil farklılık var. Oculus animae , kendi aşkın benliğine ve sonra Bir'e değil, doğrudan ondan açıkça ayrı olan ve aynı zamanda onu üreten bir ışığın vahiysel bir kavrayışını başarır. Doğrudan hitap yakınlığı ve kişisel ilahi rehberlik duygusu da Platoncu değildir. Ve ilahi müdahale, aşkınlığın başlangıcında yer alır, bu da ebedi dünyadan çok daha büyük bir uzaklaştırma derecesini önerir. Çünkü ruhun lux incommutablis üzerinde hiçbir doğal hakkı yoktur ve onu elde etmenin hiçbir doğal yolu yoktur. Burada içsel yükseliş açıkça ruhtan ayrı bir güce doğrudur, ancak yine de hacı ruhunun kederli dualarını duyacak kadar uzaktır. Plotinian Platonculuğunun gücünün en doğrudan olduğu bu ilk durumda bile, aşkınlık farklı bir tektanrıcılığın mantığına göre sunulur. Ruhun yardımcısı olan Zebur'un Tanrısıdır.

Augustinus daha sonra Hıristiyan iç dünyasının bu örneğine ilişkin tasvirine şu şekilde devam eder:

> Gerçeği bilen bilir, bilen ezeliyeti bilir. Aşk bunu bilir. Ebedi gerçek ve gerçek aşk ve sevgili sonsuzluk: Sen benim Tanrımsın. Senin için "gündüz ve gece" iççekiyorum. Seni ilk tanıdığımda, gördüklerimin Varlık olduğunu ve görenlerin henüz Varlık olmadığını görmem için beni büyüttün. Ve ışınlarının güçlü parlaklığıyla görüşümün zayıflığına bir şok verdin ve ben sevgi ve huşu ile titredim. Ve kendimi senden uzak "farklılık bölgesinde" buldum ve yükseklerden senin sesinmiş gibi işittim: "Ben olgunların yemeğiyim; büyüyeceksin ve beni besleyeceksin. Ve beni etinizin yediği yemek gibi kendinize dönüştürmeyeceksiniz, fakat bana dönüşeceksiniz."

Metin eleştirel bir bilişsel ilerleme sunar: ruh şimdi kendi olumsallığını tamamen kavrar ve bu, onun sonsuz bir kaynağa sahip olduğunun şok edici bir şekilde tanınmasına yol açar. Üstelik bu kaynak, sevgi aracılığıyla bilinir ve ruhu bu keşif anına çeken sevginin gücü olarak keşfedilir. Bu idrak, ruhun kaynağının, bu ifadeye izin vermek için ruhtan yeterince farklı bir metafizik konuma sahip olduğu anlamına gelir. Ve ayrıca, ruhu seven Tanrı'nın varlığını ruhun tanıyabileceği bir biçimde ortaya koyabileceği anlamına gelir. Augustinus'un anlatımının bu yönü, Plotin'in düşüncesinden temelden farklıdır. Plotinian teizminin mantığı bu mesafe duygusuna izin vermez, ancak bu, Augustine'in tasvirinde göze çarpan unsurdur. "Sevgili sonsuzluk" ve "gerçek aşk", Tanrı'nın ne olduğu söylenebileceğini ima ederek, bu tefekkürün referansını tanımlar. Augustinus ruhu, Tanrı'nın bir eylemiyle sonsuzluk vaadine uyanmış, sevgi ve huşu ile titriyor. Kendine ait olmayan bir gerçeklik düzeyine yükselen ruh, hem Tanrı'nın ezeli varlığını hem de kendi varlığının olumsallığını aynı anda ve güçlü bir şekilde kavrar. Böylece tefekkür şoku, ruhun Tanrı'ya olan temel mesafesinin tanınması kadar, Tanrı'nın ifşa edilmesinden de kaynaklanır.

Machine Translated by Google

kendisi olmaktır. Ve böylece, hacı ruhu için tefekkür etmenin temel doğ ası, paradoksal olarak hem farklılıktan hem de çağ rış ımdan oluş ur. Aynı zamanda aş kın nesnesinin müdahalesinde doğ rudan kaynağ ı olan bir edimdir. Eucharistic imgelerle yüklü bir dilde, ilahi ses, ruhun Tanrı'ya dönüş eceğ ini vaat ediyor. Burada, ruhun, Tanrı'nın emriyle, aralarındaki mesafeyi kapatabileceğ i umudu bulunur. Bunların hiç biri Platoncuların kitaplarında bulunmaz.

Augustinus bu pasajı Çıkış Tanrısı'nın uzak sesiyle bitirir.
ve bunun sonucunda, Maniheist ilahi uzam kavramının reddi.

> "İ nsanı fesadın yüzünden terbiye ediyorsun" ve ruhumun bir örümcek ağ ı gibi savrulmasına neden olduğ unu anladım ve dedim ki: "Gerçek, uzaya yayılmadığ ı zaman, ya sonlu mu, yoksa sonlu mu?" Ve sen uzaklardan haykırdın: "Ş imdi ben neysem oyum."
> Kalbinde duyduğ u ş ekilde duydum ve tüm ş üpheler beni terk etti.
> "Yapılanlardan anlaş ılan" bir gerçek olmamasındansa, kendim hayatta olup olmadığ ımdan ş üphe duymayı daha kolay bulurdum.

Bu pasajın ruhların ilahi disiplininden geçiş i ve hakikatin uzayda yayılması baş langıçta opaktır. Augustinus'un anlatmak istediğ i, Tanrı'nın fiziksel kozmosun dış ında, ruh üzerinde uzaktan etki eden bir güç olarak var olduğ udur. Tanrı, Manichees'in İ yi'yi tasavvur ettiğ i gibi uzayda dağ ılmış bir güç ya da enerji değ ildir. Tanrı'nın gerçekliğ inin bu kabulü, bu tefekkür bölümünün merkezi kavrayış ıdır. Bundan Augustine, Tanrı'nın - gerçek varlık olarak - gerçekliğ in özü olduğ una dair mutlak bir inançla ortaya çıkar. Karş ılaş tırıldığ ında, varlığ ı olumsallığ ında sönük kalır. Tefekkür gerçeğ i bu nedenle dolaysız, çıkarımsal olmayan, apodiktik ve ş üphe götürmezdir.

Halihazırda bu ilk yükseliş anlatısı fenomenolojik analize meydan okuyor.
Bu deneyimin ham verileri olarak veya deneyimin basit bir tanımı olarak ne tanımlanabilir? Aş k ya da huş u gibi sözü edilen duyguların kendisi bile Augustine'in elde ettiğ i biliş in içine gömülüdür. Ş üphesiz burada yorum seviyeleri vardır, ancak hangi kavramların veya ifadelerin birleş ik yorumun sonucu olduğ unu, olay anında kendiliğ inden yorumlar olarak ortaya çıkan ve daha sonra ortaya çıkan açıklayıcı bir kural yoktur. İ tirafların bileş imi . Sadece önümüzde duran hesap var. Kaydettiğ i ş ey, ruhun yaş amına müdahalesi o Tanrı'nın varlığ ını ş üphe götürmez kılan aş kın bir Tanrı'nın güçlü bir deneyimidir. Açıkça, hem Manici gerçeklik görüş ünü tamamen ortadan kaldıran hem de Augustine'in bir Manichee olarak inançları zayıflarken beslediğ i kalıcı ş üpheciliğ i ortadan kaldıran baş arılı bir doğ rudan anlayış anıdır.

Bu bölümün baş arısız bir Plotin coş kusu giriş imi olduğ una dair modern eleş tirel yargı, garip bir ş ekilde yanlış yönlendirilmiş tir. Platonik metafizik, Augustinus'un aş kınlık temsilini tanımlamasına rağ men, bu örneğ in temel yapısı

Machine Translated by Google

tefekkür temelde Plotinci değil, Hıristiyandır. Çünkü şüphe götürmez olarak ortaya çıkan Tanrı, ruhtan keskin bir şekilde ayrı olan ontolojik bir konuma sahiptir, ancak o aynı zamanda bu boşluğu kapatmakta da etkindir. Ayrıca tefekkür bir iyileşme eylemi değildir, unutulmuş ama ebedi bir benliğe uyanma değildir, ruhun derinliklerinde Bir'in varlığının güven verici keşfi değildir. Bunun yerine, ruhun durumunu olumsal ve düşmüş bir varlık olarak sergileyerek derinden rahatsız edicidir. Yine de burada da bir güvence vardır, çünkü ruh Tanrı'nın sesini derinliklerinde çağırır. Uzaktan çağıran Tanrı, ruhun kötü durumuna da dikkat eder. Dolayısıyla tefekkür, Plotinus'unkinden farklı bir teistik dilbilgisine göre temsil edilir. Augustinus, varlığından asla şüphe edemeyeceği bir Varlık ve Sevgi Tanrısı bulmayı başarır. Sonraki teolojik anlatı, Platonistlerin kitaplarının katalize ettiği bu eleştirel içgörü üzerine inşa edilecektir.

Machine Translated by Google

5

TİTREŞİMLİ BİR BAKIŞ

Romalılar'ın ilk bölümünde St. Paul, eski Yunanlıların bilgeliğine olan borçluluğunu anlatır. Kurtuluş sadece Mesih'in sevindirici haberi aracılığıyla mümkün olsa da, yine de Yunanlılar gerçeğe erişebildiler. Bu gerçek, onlara Allah tarafından bildirilmişti. "Çünkü dünyanın yaratılışından beri O'nun görünmeyen şeyleri açıkça görülüyor, yapılan şeyler tarafından anlaşılarak, hatta O'nun sonsuz gücü ve Tanrılığı, mazeretsiz olmaları için. . "
(Rom. 1:20). Tanrı hakkındaki doğal bilgilerine rağmen, Yunanlılar gerçek bilgelikten yoksundular, çünkü putperestlik uyguladılar ve kendilerini ahlaksızlığa ve cinsel izinlere bıraktılar. Onların bilgisi kurtuluş için boştu.

Bu metin Augustinus tarafından Yedinci Kitap boyunca Platonizm ile karşılaşmasının mihenk taşı olarak seçilmiştir. Onun ışığında, VII.x'te (16) elde edilen aşkınlık anlayışının Janus yüzlü olduğu görüldü. Maniheist materyalizmi reddetmesinin temeli olurken, aynı zamanda pagan Platonizminin soteriolojik yetersizliğini de ortaya çıkardı. Romalılar 1:20, "Atina" mirasıyla ilgili tartışmasında Augustinus tarafından defalarca kullanıldı. Augustinus'a göre bu metin, Platonizm'in bilişsel önemine atıfta bulunurken, aynı zamanda ruhsal eksikliğini de pekiştiriyordu. Bedenlenmiş ruh için aşkınlık bilgisi ne kadar güçlü olursa olsun, ruhun ilahi olanla iliş kisini sürdürmek için yetersizdi. Bu Pauline tezinin doğruluğu, Augustine tarafından, Paul'ün çalışmasına dönmeden önce keşfettiği bir şey olarak temsil edildi. Platonculuğun yalnızca bilişsel erdemleri olduğu sonucuna varmak durumundayız.

Belirttiğimiz gibi, İtiraflar'ın baskın okuması Yedinci Kitapta, libri Platonicorum (Courcelle 1950; 1963) tarafından katalize edilen VII.x (16) ile başlayan bir dizi başarısız "mistik deneyim" girişimi bulur. Bu yaklaşım, Plotinus'un Augustinus için mistik deneyimin deneyimsel bir standardını tanımladığını ve dahası, bu anlık duruma ulaşmanın Enneads'deki filozofun hedefi olduğunu varsayar. Ancak 1. Bölüm'de keşfettiğimiz gibi, Plotinci tefekküre iliş kin bu tür epizodik ve vecd anlayışı oldukça seçicidir ve Ennead'lerin tasvirlerinin çoğu tarafından yalanlanır . Bunlar, ruhsal anlayışın derinleşmesini ve ruhsal benliğin aşkın dünyayla içinde ria bağlantısının yoğunlaşmasını tanımlar. Bu biliş anlık gibi göründüğünde, epizodik karakteri,

Machine Translated by Google

ruhun vücut bulmuş hali. Ruhsal tanımanın kısalığı, yalnızca vahyedilen kalıcı gerçeklerin, özellikle de ruhun ebedi formlarla olan kalıcı bağlantısının ışığında anlaşıldığında önemlidir. Tefekküre dayalı uyanışın rastlantısallığı, hem ruhun alçalmış halini sergiler hem de onun hem şimdi hem de ölümden sonraki yaşamında formlarla yenilenmiş birliktelik kapasitesini ortaya çıkarır.

Augustine, bu temel noktaları libri Platonicorum okumalarından açıkça anlamıştı. Yedinci Kitap metninde kendisini, kendinden geçmiş bir bilinç durumu arayan ve bunu başaramayan biri olarak sunmaz. Ayrıca, yaşamının bu aşamasında vecd bilincine ulaşmadaki başarısızlığını, ihtidasından veya vaftizinden sonraki başarısıyla da karşılaştırmaz. Bu okumalar metne modern dayatmalar. Daha ziyade İtiraflar, hacı ruhunun tefekkür pratiğini analiz etmek ve değerlendirmek için sürekli bir çabayı tanımlar. Ve bu tefekkür, özel bir psikolojik duruma değil, ruhun bilişsel yükseliş ine yöneliktir. Platonik geleneğe dayanan bir analoji kullanmak için tefekkür, matematiksel bir ispatı kavramak gibidir. Bu - minimalist terimlerle - bir deneyimdir, süresi kısa olabilen, keşiften bir sevinç duygusu ile çevrili olan bir bilinç durumu vb. Ancak bu psikolojik özelliklerin hiçbiri aranılan şey değildir; onlar epifenomenaldir. Amaç, vecde ulaşmak değil, doğrudan ve hemen gerçekle yüzleşmektir.

İtirafların Yedinci Kitabında Augustine, Platoncu incelemeleri okudu ve içlerinde önerilen şeylerin doğası hakkındaki gerçeği oldukça canlı bir şekilde kabul etti. Amacı, özel bir bilinç durumu değil, gerçekliğin bilgisidir. Bu kadarı açıktır – Augustinus'u anlamanın önünde yalnızca psikolojik yaklaşımlarla kendi meşguliyetimiz durur. Yine de bu matematik örneğinde bir analojisizlik unsuru var. Plotinci Platonculara göre, yalnızca ruhun akledilirler hakkında belirli bilgilere ulaşma kapasitesinden bahsetmekle kalmadılar, aynı zamanda bu epistemik ilerlemede ruhun ebedi formlar dünyasına katılma ve hatta onun gerçek doğasını orada keşfetme kapasitesini de kabul ettiler. Bu aşkın varlıklar hakkındaki gerçeği kavrama anı, aynı zamanda benliğin sağlam temellerini keşfetmenin bir örneği olacaktır. Plotinciler için, tefekküre dayalı bilginin kesinliği, ebedi bir benliğin kesinliğine yol açar.

Augustinus Yedinci Kitap'ta başarısızlıktan bahsettiğinde, bu ne tefekkürde bir başarısızlık ne de kendinden geçmiş bir bilinç durumuna ulaşmada bir başarısızlık değildir. Onu rahatsız eden şey, daha çok tefekkür başarısında keşfedilen tuhaf bir eksikliktir. Hacı ruh, akledilirlerin bilgisinin nihayetinde hayal kırıklığı yarattığını kabul eder, çünkü aslında, ruhun aşkın istikrarına yol açmaz. Augustine, bu Pauline tezini Yedinci Kitapta oldukça açık bir şekilde sunar ve bunu yaparken, Plotinian okulunun öğrettiği gibi, tefekküre dair doğru bir kavrayışı sergiler. Tefekkür hem bilişsel hem de kurtarıcıdır: Plotin'in görüşüdür. Augustinus için tefekkür, anlamı itibariyle yalnızca bilişseldir. Yedinci Kitap'ta ortaya çıkan başarısızlık, bir Plotinian durumunu yeniden üretememek, vecde ulaşmadaki bir yetersizlik değildir; daha ziyade düşünceli bir hayal kırıklığıdır

Machine Translated by Google

başarının kendisi. Çünkü tefekkür, görünen dünyanın arkasındaki aşkın kozmosu ortaya koyarken, ruhun bu dünyayla olan sabit bağlantısını yeniden kurmada başarısız olur. Augustinus ruhu için bunu ancak bir aracı yapabilir. Bu Pauline önermesi, ilk olarak VII.x'te (16) tezahür eden aşkın dünyaya dair anlayışında gelişir, hacının kendi tanınmasının bir parçası olarak anlatıda ortaya konmuştur.

Yedinci Kitap'ı, teşhis edilen vecd deneyimlerinin bir kaydı olarak okumanın ardından gelen tefsir buyruklarından biri, VII.x'ten (16) VII.xx'in sonuna (26) kadar kesintisiz anlatıyı parçalama eğilimi olmuştur. Ancak tüm bölüm, Plotinian Platonizminin etkisinin kusursuz bir tartışmasıdır. Sürekli bir parça olarak okunan Augustinus'un metni, ruhun bilgeliği satın almasının ruhsal durumuyla doğru orantılı olduğu bir tefekkür kavramı geliştirir. Hem akledilirleri kavramak hem de ahlaki reform, ezelî bilgi için ön şartlardır. Bunlar, Augustine'in Yedinci Kitap'taki sürekli tefekkür değerlendirmesi için ses tahtasını oluşturan libri Platonicorum'daki kavramlardır. Platonculuğun bu tartışması boyunca, onun tefekkür yoluyla aşkınlık vaadinin bir başarı olduğu açıktır. Augustinus, VII.x'te (16) gördüğümüz gibi başlayarak, Maniheist düalizminden farklı bir metafiziği deyim yerindeyse sadece kabul etmekle kalmaz. Daha ziyade, kendisini Platoncu aşkıncılığın hakikatini doğrulayan biri olarak tasvir eder. Buradaki anlatı amacı Maniheizm'in ötesine geçmek olduğundan, Platonculuğu bu konuda etkili olarak temsil etmelidir. Ayrıca, VII.x'in (16) dramatik otobiyografik anlatımını, önemi üzerine meditasyon izler. Bunlar, VII.xi (17)–Xii.xvi (22) bölümlerini içerir ve hacının ruhunun derinliklerinde aşkınlığın doğuşunu onaylar ve geniş letir.

VII.xi ve VII.xii'de Augustine aşkın bir Tanrı'yı tanımasının birkaç kritik unsurunu açıklar. Birincisi, gerçek varlığın değişmeyen karakteridir: "Gerçekten var olan, değişmez bir şekilde kalıcı olandır", ancak Tanrı'nın "aşağıda" olan şeyler, aksine, "ne mutlak olarak var ne de kesinlikle yok denilebilir." Bunlar gerçek varlıktan türetilmiştir, ancak bunun aksine bozulmaya açıktır. Ayrıca, tüm varoluş bir iyidir, çünkü gerçeklik dereceleri ile değer dereceleri birbiriyle bağlantılı olmalıdır. Dolayısıyla "var olan her şey iyidir ve kökenlerini araştırdığım kötülük bir töz değildir, çünkü o bir töz olsaydı iyi olurdu." Tüm olası maddeler Tanrı'dan türetilmiştir ve iyidir. Gerçekliğin bu aşkınsal düzeyinin tam anlamının kabul edilmesi, kötülüğün bağımsız varoluşunu engeller. Bu fikir kümesi VII.xv'de (21) tekrarlanır. Her şey sonludur ve varlığını, değişmez bir biçimde ebeden olan Allah'a borçludur: "Çünkü geçmiş ve gelecek zamanların bütün dönemleri, onları meydana getirdiğin için ne geçer, ne de gelir ve sen de kalıcı olarak kalırsın."

Bu kabataslak argümanlar hakkında ne düşünülürse düşünülsün, bunların, hacının ruhunun en iç kısmında açığa çıkan tefekkürleri açıklama amacında oldukları açıktır. Bunlar, hacının ruh içindeki ilahi mevcudiyeti anında tanımasının söylemsel temsilleridir. bunlar bir değil

Machine Translated by Google

başarısızlık kaydı. Böylece, bir sonraki otobiyografik sekans, VII.xvii'nin yükselişanlatısı için açıklayıcı bir bağlam oluştururlar (23). Bu, tefekkür aşamalarının yeniden ifadesi olduğu için, VII.x'ten (16) farklı, ayrı bir olay değildir. Açıkladığı kadar önceki hesabın yerini almaz.

Augustine, bizi VII.xvii'deki büyük yükseliş anlatısına hazırlarken, okuyucusuna bunun önemine dair bir ön uyarı vermekte oldukça dikkatlidir. İş in püf noktası, ruhun düşmüş doğasıdır. Gördüğümüz gibi, Plotinus'ta bedenlenme için bir açıklama sunan şey, ruhsal benliğin cüretkarlığıdır. Hem İyi'den ayrılma hem de zaman içinde enkarnasyon, ruhun Bir ile tefekkür ilişkisini sürdürmek için mevcut kapasitesini sınırlar. Bu Plotinyen tezler, Augustinus tarafından VII.xvi (22) ve VII.xvii (23)'de görsel diziden önce uyarlanmıştır.
İlahi aşkınlığı kavrayışının, tektanrıcılığı kabul etmesinin ve ikiciliği reddetmesinin ardından hacı, kötülüğün kaynağının ruhun kendisi olduğunu anlamış olarak tasvir edilir:

> Kötülüğün ne olduğunu sordum; ve ben bir cevher değil, ey Tanrı, en yüksek cevherden, aşağı şeylere doğru bükülmüş, kendi iç hayatını reddeden (Vaiz 10:10) ve dış maddeyle şişen bir irade sapkınlığı buldum.
>
> (VII.xvi (22))

Bu metin, Augustinus'un okuyucusunu bedenlenmiş tefekkürün sınırları konusunda uyarmaya hizmet eder. Böylece ruhla aşkınlığın tanınması, ruhun Tanrı'dan uzaklığının aynı anda ifşası haline gelir. Bu, VII.xvii'nin (23) başında keskin bir şekilde belirtilmiştir:

> Ama tanrımın zevkinde sabit değildim. Güzelliğinize kapıldım ve ağırlığımla çabucak sizden ayrıldım.
> Bir inilti ile aşağı şeylere çarptım. Bu kilo benim cinsel alışkanlığımdı.
> Ama bende senden bir hatıra kaldı. Kendimi kime bağlamam gerektiğinden hiçşüphem yoktu ama henüz bunu yapabilecek durumda değildim.

Ruhun aşkın ve ilahi olanla sürekli birlikteliğinin önünde duran şey, onun ahlaki durumudur. Beden, ruhun ahlaki durumunun bir göstergesidir, ruhun iradesinin sapkınlığını sergiler, ebedi olandan uzaklaşmasının nedeni değil. Bu nedenle hacı ruhu, içsel ahlaki karakteri nedeniyle istikrardan ve Tanrı'sından sürekli yararlanma kapasitesinden yoksundur. "Aşağıdaki" şeylere, dünyevi şeylere, özellikle de cinselliğe yönelik bir eğilim tarafından ağırlaştırılır. Ruh aşkınlık vaadini sürdürecekse, bu korkunç ağırlıktan kurtuluş bulunmalıdır. Bu arada, belleğin yeterli olması gerekir, ruhun ilahi olandan anlık zevk almasının belleği.

"Daha yüksek şeyler" için cinsel temelli bir saygısızlık, özel bir durum olarak tasvir edilir.

Machine Translated by Google

hacı Augustine için yük. Ama onun serseri cinselliği, tefekkür kesintisinin nedeni değildir. Bu başarısızlık daha derinlerde yatıyor.

Augustinus'un bu gözlemleri, okuyucuya, VII.xvii'de (23) bulunan ruhun aşamalı olarak aşkınlığa sahip olmasının daha eksiksiz sunumuyla tanışır. Augustinus'un odağının, aşkın ve ebediyete sürekli katılım için ruhun ahlaki yetersizliğine önceden yönlendirildiğini bilmek özellikle önemlidir. Hem yükseliş süreci hem de bu başarının önündeki herhangi bir engel, insan ruhunun karakterinde yatmaktadır.

Augustinus tarafından, tefekküre engel olanın cisimleşme olmadığı, daha çok ruhun içsel eğilimi olduğu konusunda önceden uyarılırız. Bu, tefekkürün içsel benliğin hem ahlaki durumunu hem de içsel doğasını içeren karmaşık bir trans konumu olduğunun altını çizen kritik bir noktadır.
Tefekkür, hem meyve vermesinde hem de hayal kırıklığında psikolojik bir olaydan çok daha fazlasıdır. Bu, kuşkusuz, insan duyarlılığının tüm yönlerinin bu şekilde karakterize edilebilmesi anlamında bir "deneyim"dir. Ama onu öncelikle bir bilinç durumu olarak anlamak, ne kadar yüce olursa olsun, onun tam anlamını azaltmak ve ondan kaçınmaktır.

Augustinus'un açıklamasının zenginliği ve onun önemine ilişkin analizi, bu tür herhangi bir azalan temsili yalanlıyor. Tüm pasaja hakim olan Romalılar 1:20'dir; iki kez bahsedildiğinde, hem yükseliş anlatısını başlatır hem de kapanışın sağlanmasına yardımcı olur. Varlığı, anlatıdaki bu bölümün doğasını güçlü bir şekilde ifade eder. Tefekkür eden ruh, Allah'ın görünmeyen şeylerini keşfetmeye, onları anlamaya ve yapılan şeyler aracılığıyla aklî olarak gözlemlemeye çalışır. Tefekkür eden ruh, güzelliği tarafından Tanrı'ya "yakalanır", şimdi iki karşıt gücün ürünü olarak değil, tek bir ilahi kaynağın yaratılışı olarak algılanan bir dünyada tezahür eder. Bu nedenle, Romalılar 1:20'nin gücü, hacının libri Platonicorum'u okumasının bir sonucu olarak şimdi belirgin hale geliyor . Maniheist düalizminin karmaşası olmadan, yaratılmış dünyada tek anlamlı olarak tezahür eden Tanrı'ya ilgi gösterebilir. Henüz bunu yapacak ahlaki bir durumda olmasa da, artık kendisini Tanrı'ya "bağlaması" gerektiğinden hiçşüphesi yoktur.

Anlamlı bir şekilde, ruhun yükselişi, değerler hakkında normatif yargıların temeli ile ilgili bir sorgulama ile başlar. Bu tartışmanın bağlamında Augustine, gerçeğin zihinden bağımsız olduğunu belirler. Bu, yükseliş anlatısının epistemik katalizörü olur. Metnin tamamı şu şekildedir:

> Yaptığım gibi neden böyle değer yargıları yaptığımı bu araştırma sırasında, değişken zihnimi aşmak için gerçeğin değişmez ve özgün ebediyetini buldum. Ve böylece adım adım bedenlerden beden aracılığıyla algılayan ruha ve oradan da beden duyularının dışsal duyumları bildirdiği içsel gücüne yükseldim, bu yaratıklar kadar yüksek bir varlıktır. Oradan tekrar, beden duyularının kurtuluşlarını yargılama gücünün atfedilmesi gereken akıl yürütme gücüne yükseldim. Kendimde değişken bulduğum bu güç, kendisini kendi zeka düzeyine yükseltti ve önderlik etti.

Machine Translated by Google

düş üncelerim alış kanlıktan. Kendisini aydınlatan ış ığ ı keş fetmek iç in, ç eliş kili yaratıcı fanteziler sürüsünden ç ekildi. Bu noktada, değ iş mez olanın değ iş ebilir olana tercih edilebilir olduğ unu ve bu zeminde değ iş tirilemezi bilebileceğ ini beyan etmekte tereddüt etmedi, ç ünkü bunu bir ş ekilde bilmedikç e, onu değ iş kene tercih etmekte hiç bir kesinlik olmayacaktı.
Böylece titrek bir bakış ın parıltısında var olana ulaş tı. O anda "görünmez doğ anızın yapılan ş eyler aracılığ ıyla anlaş ıldığ ını" gördüm (Rom. I:20). Ama vizyonumu sabit tutacak güce sahip değ ildim. Zayıflığ ım yeniden kendini gösterdi ve her zamanki durumuma geri döndüm. Yanımda sadece sevgi dolu bir hatıra ve aromasını aldığ ım ama henüz yiyemediğ im bir arzu taş ıyordum.

(VII.xvii (23)

Bu, sabit biliş sel seviyelerdeki bir yükseliş tir. Temel ş ema:

1 gövde;
Bedeni algılayan 2 ruh; 3 ruhun
iç sel gücü; 4 muhakeme gücü;
5 zekanın kendisi; ış ık;

değ iş mez olan; olan.

İ kinci ila dördüncü durumlar, ruhun yetenekli olduğ u epistemik faaliyetleri temsil eder. İ kinci aş ama, temel duyum kapasitesi, üç üncüsü ise duyu algısı kapasitesidir; ikisi de hayvanlarla paylaş ılır. Planın dayanak noktası, hem değ iş ken hem de muhakeme yeteneğ ini geliş tirebilen muhakeme veya muhakeme gücüdür. Kendini geri ç ekerek, duyusal dünyanın izlenimlerinin ç eliş kili fırtınasından sıyrılarak, ruhun rasyonel gücü, ruhu dolduran ış ığ ı, zekanın kendisini ayırt edebilir.

Bu, bireysel ruhun aklın değ iş mez gücünü keş fettiğ i noktadır. Bu varlığ ın kendisidir, olandır. Böylece ruh, aradığ ını, gerekli yargının temelini anladı. "Değ iş ken zihni aş an" gerç eğ in değ iş mez ve özgün sonsuzluğ udur. Böylece ruh, değ iş ken ş eylerle ilgili yargılarında aradığ ı kesinliğ i bularak ilk amacına ulaş mış tır.

Ancak hikayede bu biliş sel ilerlemeden daha fazlası var, ne kadar önemli olursa olsun. Çünkü ruh, bu iç sel yansıma tarafından paradoksal olarak aç ığ a ç ıkarılmış , kendisinin ötesinde bir ş eyle karş ılaş ır. Bu yeni unsur, duyu algılarının anlaş ılır kılınabileceğ i değ iş mez, anlaş ılır ış ıktır. Ve bu ış ık ilahidir, zihinde mevcut olsa da ondan farklı olan ebedi hakikattir. Değ iş ken ş eyler ancak gerç eğ in değ iş mez ış ığ ıyla bilinebilir.

Machine Translated by Google

Tanrı'nın görünmeyen şeyleri, "gücü ve tanrısallığı" da bu epistemik yükseliş yoluyla açığa çıkar.

Peki ya ruhun "var olana ulaştığı" bu "titreyen bakış parıltısı" ne olacak? Burada ruh, kavrayış hızıyla Tanrı'nın görünmez şeylerine "erişir". Bu açıkça bilişsel bir başarıdır, çünkü Intellect'in kendisine erişim sağlanmıştır. Ruh, hem dolaysız duyusal algılarının hem de yanılabilir yargısının karışıklıklarının ötesine geçer. Bunu yaparken, kendini kişisel cisimleşmenin ve ahlaki karışıklığın inişçıkışlarının ötesindeki aklın gücüne yükseltir. Kişisel kapasiteden benliğin ötesinde bir güce bu geçiş, Augustinus'un yükseliş anlatılarının merkezinde yer alır.

Ancak burada da başarısızlık vardır, çünkü tefekkür eden ruh bu ışıkla doğrudan temasını kaybeder. Bu kayıp konusunda oldukça hassas olmamız gerekiyor. Metin, bölümü başlatan hesabı yineler: ruh, ilahi ışıkla vizyoner birlikteliği sürdürmek için gerekli güçten yoksundur. Ruhun ağırlığını azaltan şey, öncel ve alışılmış durumuna geri dönmesi için ruhun ahlaki zaafıdır. Bu, kendi ötesindeki daha yüksek güçle ayrılmaya zorlayan şeyin ruhun ahlaki durumu olduğunu gösterir.

Bu olay hakkında başka ne söylenirse söylensin, bu başarısız bir "Plotinvari coşku" girişimi değildir. Modern, Jamesci anlamda bu mistik bir deneyim de değildir. Aslında bize bu deneyimin özellikleri hakkında çok az şey anlatılmıyor, ruhun ahlaki istikrarsızlığı hakkında çok şey anlatılıyor. Augustinus'un kaygısı, dikkatinin kısalığının sergilediği bir şey olan, ruhun ahlaki kusurunun altını çizmektir. Augustinus'un ruhu, mistik deneyimin geçiciliğinden değil, ahlaki yetersizliğinden muzdariptir. Bu bölümün tanımlayıcı ekseni zamansal değil, etik.

Bu metni mistik bir deneyim olarak tanımlamaya ve onun bir vecd örneği olarak yeterliliğini değerlendirmeye yönelik çağdaş eğilimimize şiddetle karşı çıkılmalıdır. Bu otobiyografik anlatıdan tanımlanabilir bir "deneyim" çıkarmak, bir tür yorumsal şiddet eylemidir. VII.x (16)'dan VII.xvii'ye (23) kadar metnin kendisi özetleyici bir karaktere sahiptir. Okuyucu, çeşitli bitişik açılardan aynı ruhsal gelişimi incelemeye davet edilir. Bu durumda, ruhun içselliğinde libri Platonicorum aracılığıyla keşfedilen aşkın varlığın tanınmasıdır. Metin olduğu gibi, elimizde ne bir, ne de iki olay var, tersine, tanıma "parlaması" gibi belirli canlı öznel referans noktalarıyla noktalanmış, dönüştürülmüş anlayışın uzun bir kişisel anlatısı var. Ancak metnin kendisi, ana hatları felsefe katmanları ve kutsal metinlere göndermeler altında bulunabilen, bir deneyimin süslenmiş bir kaydından çok daha fazlasıdır.

Çağdaş mistik deneyim kavramının İtiraflar'ın bu bölümüne uymamasının bir nedeni, bu fikrin dayandığı temel duyusal algı modelinin geçerli olmamasıdır. Augustine'in içgörüsü, değişmez olanın değişebilir olana göreli üstünlüğünün bir beyanı ile sonuçlanır. Bu, onun ebedi olanla daha derin ve daha yakın temasını destekleyen ilk tanımadır. Augustine geldiğine inanıyor.

Machine Translated by Google

gerçeği bilir ve bu bilgi, William Alston'ın terimini kullanırsak, "mistik algının" sonucu değildir (Alston 1991: 9–43). Augustine, hakkında bilgi sahibi olduğu, kendisinden farklı bir şeyin duyusal olmayan algısını tanımlamaz. Daha ziyade, bir içsel yansıma süreci aracılığıyla, değişmez ve ebedi olan ve Tanrı'nın doğasının özelliklerini taşıyan bazı zorunlu gerçekleri keşfetmiştir. Augustinus, zihninin yanılabilir yargısından bağımsız olarak, gerçeğin değişmez ve özgün ebediyetini, a priori gerçekleri ayırt eder. Açıklamasının a priori karakteri, onu, kipsel karakteri a posteriori olacak herhangi bir zayıflatılmış algı kavramından ayırır. Bu nedenle Augustine'nin görme kavramı, tefekkür edenin "anlama" anlamında gördüğü bir biliş sel duruma atıfta bulunur (Pike 1992: 63 fn.21). Ve bu anlayış doğrudan kavranan ebedi gerçeği verir.

Augustinus'un metni, ilahi hakikatle temasın kesilmesinin nedeni hakkında nettir. Bu, ruhun ahlaki zayıflığıdır. Beklememiz gerektiği gibi bu, çünkü Augustine bir kişisel dönüşüm edimini dile getiriyor. Yedinci Kitabın yükseliş metinleri, ruhun içsel eğilimlerinin dönüşümünü gerektiren bir tür anlayışa ulaşmak için ruhun mücadelesini tasvir eder. Bu bakımdan Augustinus, Plotinyen Platonizm ile ortak dava açar; her ikisi de bilgi ve değer düzeylerinin doğrudan ilişkili olduğunu savunur. Metinler, gerçek güçleri ile Maniheist materyalizmi silip süpüren bu içgörü örneklerinin epistemik başarısının altını çizer ve aynı zamanda ruhta aşkınlığın sürekli bir hatırasını da damgalar. Ve burada Augustinus, Platonizm'in değerinin envanterini çıkarmaya başlar. Augustine, Platoncu olma çabalarında başarısız olduğunu değil, Platonculuğun onu başarısızlığa uğrattığını öne sürer.

Yedinci Kitabın sonu, Platonizm'in bu değerlendirmesiyle meşgul. Tefekkür etmenin kurtarıcı etkisine odaklanan güçlü bir eleştiridir. Böylece Augustinus, tam da aşkınlığın din değiştiren içgörüsünü sağladığı için Platonculuğu övdüğü anda, onun soteriolojik yetersizliğine dair küçümseyici bir inceleme başlatır. Bu bakımdan Augustinus, Plotin ekolünü doğru bir şekilde anladı, onlar gibi tefekküre, Bir'e psişik dönüşün bir modu, kurtuluşun gerçek yolu olarak ayrıcalık tanıdı. Böylece metin, Plotin'in felsefi dinini soteriolojik etkinlik iddialarından kurtarma görevine başlar. Augustinus, ahlaki dönüşümünün tamamlanmamışlığı ve bunun tefekkürdeki engelleyici rolü üzerinde yoğunlaşır. Tefekkür, İtiraflar'da hiç bir zaman , olağandışı olmakla birlikte, basit bir deneyim türü olarak sunulmaz.
O, bir tür biliştir - gerçekten de bilginin en üstün biçimidir - ve Tanrı ile bir bağlantı aracıdır. Fakat kurtuluş yolu olarak tefekkür yetersizdir.

Bu özür dileyen tema, kısmen, Augustine'nin, kendisi açık bir polemik bağlamı olan bir metin olan Romalılar 1:20'ye tekrar tekrar atıfta bulunmasıyla öne sürülmüştür. Romalılar 1:18-19, putperestlerin ilahi gazabı haklı olarak aldıklarını çünkü hakikatin onlara Tanrı tarafından gösterildiği ini iddia eder. Bu bilgiyi görmezden geldiler ve bu yüzden adil cezalarını davet ettiler. St. Paul bu satıra devam eder ve "bunların mazereti olmadığı" sonucuna varır. Akılsız kalpleriyle hayallerinde boşuna

Machine Translated by Google

karanlıkta, dinsizler kendilerini akıllı ilan ederken aptal olurlar.
Böylece tefekkür yoluyla elde edilen Tanrı bilgisi, onların değersiz olarak yargılanmasının bir ön koşulu haline gelir. Yine de, bu bakış açısı Augustine tarafından yumuşatılırken, yine de onun özür dileme stratejisi için kutsal metin referansı olmaya devam ediyor. Romalılara benzeterek, paganların bilgiye erişimi olduğunu, ancak kurtuluşa ulaşmak için gerekli araçlardan yoksun olduklarını doğrular. Theoria ancak bilişsel bir eylem olarak başarılı olabilir.

Metin bu noktada oldukça kesin ve nettir. Yükseliş anlatısının hemen ardından, VII.xviii (24) hacı için Tanrı'dan zevk almak için gerekli gücün, "insan Mesih İsa"yı kucaklayana kadar mevcut olmadığı konusunda ısrar ediyor. Ancak enkarnasyonun gerçekliği, yüce alçakgönüllülük örneği iyle anlaşıldığında ve kabul edildiğinde, ruh ilahi Söz tarafından kaldırılabilirdi. Bu, VII.xx'de (26) Platonizm'in uzun bir incelemesinde belirtilmiştir:

> O zaman, Platoncuların kitaplarını okuduktan ve onlardan maddi olmayan gerçeği aramayı öğrendikten sonra, dikkatimi yapılan şeyler aracılığıyla anlaşılan görünmez doğanıza çevirdim (Rom.
> 1:20). Ama yaşadığım hayal kırıklığından, ruhumun karanlıklarının bu yücelikleri düşünmeme izin vermeyeceğini anladım. Yine de, sonlu uzayda sonsuzca yayılmadan sonsuz olduğunuzdan emindim. Senin olduğundan ve her zaman aynı olduğundan emindim; herhangi bir parçada veya herhangi bir konum hareketiyle asla başka veya farklı olamazsınız, oysa diğer tüm şeyler, var oldukları gerçeğiyle kanıtlandığı gibi, sizden türer. Bu kavramlardan emindim; ama senden zevk almak için çok zayıftım.

Platonizmdeki bu hayal kırıklığı açıkça bilişsel değildir, ancak ruhun Tanrı'dan zevk alamamasıyla ilgilidir. Pek çok açıdan, Platoncu aşkıncılığın bu envanteri, kesinliği ve cömertliği ile dikkat çekicidir. Platonistler ilahi olana dair bilişsel bir kavrayışa sahiptirler. Onların tefekkür bilgisinin dört ana unsuru vardır:

1 Tanrı uzamsal değildir ve sonsuzdur.
2 Tanrı gerçek varlıktır, gerçekten var olandır.
3 Tanrı her zaman aynıdır; Tanrı hiçbir zaman hiçbir şekilde farklı değildir veya değişmez.
4 Tanrı her şeyin kaynağıdır.

Bu, Platonculuğun olumlu içeriği, libri Platonicorum'da okunan hakikattir.
Augustine'in kendi tefekkür çabalarının doğrudan sonucu olarak tasvir edilir.
Yine de Platonistlerin kitaplarında savunulduğu şekliyle tefekkür, "Tanrı'nın zevkine" yol açmadı. Bu, Augustine'in karakteristik bir ifadesidir. İlahi doğanın istikrarını elde etmek ve hacı ruhunun Tanrı ile olan ilişkisini doğrulamak anlamına gelir. Platoncular, hacının yolculuğuna bu tamamlamayı ve Tanrı'da istikrarlı bir konut sağlamayı başaramadılar. O

Machine Translated by Google

VII.xx (26) ve VII.xxi (27)'de libri Platonicorum'un ve Kutsal Yazıların göreceli değerlerine ilişkin iki çarpıcı değerlendirmede bu yargı dile getirilmektedir :

> Kutsal yazılarınızı incelemeye gelmeden önce onlarla karşılaşmamı istediğinize inanıyorum. Niyetiniz, onlardan nasıl etkilendiğimi hafızama kazımaktı, böylece daha sonra kitaplarınız tarafından uysallaştırıldığımda ve yaralarım sizin nazik parmaklarınız tarafından iyileştirildiğinde, onları ayırt etmeyi ve ayırt etmeyi öğrenecektim. zan ve itiraf arasındaki fark, amacın ne olduğunu görüp de oraya nasıl gidileceğini bilmeyenler ile saadet evine giden yolu yalnızca algılanacak bir amaç olarak değil, içinde yaşanacak bir alan olarak görenler arasındaki farktır.

> Okumaya başladım ve gördüm ki, Platonistlerde okuduğum bütün gerçekler, senin lütfunun övülmesiyle birlikte burada ifade edilmiştir ki gören, hem gördüğünü hem de iktidarı "almamış gibi övünmesin". Görmek. "Almadığı neyi aldı" (1 Kor. 4.7). Üstelik, yalnızca her zaman aynı kalan sizi görmesi için uyarılmakla kalmaz, aynı zamanda size tutunmasını mümkün kılmak için iyileşir. Aynı şekilde, uzaktan henüz göremeyen kişi de gelip sizi görebileceği ve tutabileceği yolda yürür.

Erişim olmadan algılama, yerleşim olmadan görme, itiraf yoluyla kefaret olmadan varsayım - bunlar Augustinus'un Platonizm'in değerlendirici imgeleridir. Hepsi, Platoncu kitapların gerçek bir kurtuluş yöntemini dile getiremediğine dair otobiyografik yargıya güveniyor. Platoncuların hem bilgi hem de kurtuluş için öngördükleri tefekkür yolu, ikinci görev için yetersizdi. Augustinus'un burada kınadığı, Plotinian okulunun felsefi soteriolojisinin başarısızlığıdır. Ruhun iyileşmesi yalnızca Mesih'in lütfuyla mümkündür.

Pagan Platonizme karşı bir Hıristiyan özür dileme stratejisinin bu duyurusu, İtiraflar'ın ana temalarından birini oluşturur. İki farklı teoloji arasında açık bir karşıtlık tanımlar. VII.xvii'nin (23) vizyoner yükselişi bu nedenle daha geniş bir kültürel tartışmanın içine yerleştirilmiştir. Augustinus'un amacı yalnızca Plotinian Platonizmine uygun olsa da, yine de daha geniş bir Hıristiyan kendini ifade etme stratejisinin bir parçasıdır. Böylece, Tanrı'nın görünmez doğasının bu bilgisi, Platonculuğun reddi, hatta teolojik bir mahkûmiyeti için bir fırsat haline gelir. Nasıl ki kendilerinin Romalılar'da 1 bilge olduklarını iddia edenlerin sergilediği bilgiler kötüye kullanılıyorsa, Platoncular da onun kurtarıcı etkisini abartarak tefekküre dayalı bilgiyi yanlış kullanmışlardır.

Tefekkür etmenin dini değeri üzerine bu geç antik çağ tartışması her iki tarafı da rahatlatır. Özellikle, her durumda çok farklı bir içsellik duygusu veya Tanrı'nın "yer"i sergilenir. İç yolculuğun ne olduğunu düşünün

Machine Translated by Google

Augustinus için açığa çıkarmış tır: akledilirlerle çekinik bir bağlantı değil, Plotinus'ta olduğu gibi ruhun sonsuzluktaki inmemiş kısmına dayanan ruhsal bir gecikme. Augustine'de sadece kayıp vardır. Yükseliş anlatıları, benliğin dışında bir hareket ve dışsal, ilahi bir bilgelikle geçici ve zayıf bir bağlantı sergiler. Ve ruh, gerçek benliğiyle değil, doğrudan ilahi bir ötekiyle karşılaşır.
Ayrıca, restorasyon ruhun kontrolünde değildir. Bu nedenle, ruhun sürgününün derinliği, yalnızca şu anda günaha esaretiyle değil, aynı zamanda, iradelerimizi onunkine uydurmaya bizi ikna eden ölümün başkanı olan "eski günahkarın" denetimine adil bir şekilde teslim edilmesiyle de ima edilir. Augustinus'a göre ruh, yalnızca Mesih'in lütfuyla elde edilebilecek bir şey olan "ölümün bedeninden" kurtulmayı gerektirir. Bu nedenle tefekkür, düşmüş ruhun korkunç ikilemini ortaya çıkarır.

Augustinus, Platonizm'den bu keskin teolojik ayrışmayı şu sözlerle özetler: VII.xxi'deki en muhteşem retoriğinden bazıları (27):

> Bunların hiçbiri Platoncu kitaplarda yoktur. Bu sayfalarda bu bağlılığın yüzü, itiraf gözyaşları, kurbanınız, sıkıntılı bir ruh, pişmanlık duyan ve alçakgönüllü bir ruh (Mezmur 50:19), kavmınızın kurtuluşu, evli şehir (Vahiy 21:5) yoktur.), Kutsal Ruhunuzun garantisi (2 Kor. 5:5), kurtuluş umuzun kâsesi. Platonik kitaplarda hiç kimse şarkı söylemez: "Elbette ruhum Tanrı'ya boyun eğecek mi? Kurtuluşum ondandır; aynı zamanda benim Tanrım ve beni destekleyen kurtarıcımdır; Artık hareket etmeyeceğim" (Mez. 61:2–3).

Augustinus'a Hıristiyanlıkta ruhun düşüşünün derinliği, daha derin bir ontolojik ayrılığın, Tanrı ile yaratılmış ruh arasındaki keskin ontolojik farkın izini sürer. Hem bir cüret edimi hem de İyi'nin kendi kendine yayılmasının ifadesi olan ruhun belirsiz Plotinvari düşüşü, şimdi kesinlikle bir felakettir.
Düşüş, ister meleksel ister insani olsun, yaratıcının amacına uyan ilk ontolojik ayrımı takip eder. Plotinus'taki ilahi üretim ve düşüşün bağdaştırılmasından farklı olarak, yaratılış ve düşüş Augustine için farklı olaylardır, ikincisi, birincisinin gerektirdiği ayrılığı şiddetlendirir.
Bu nedenle Yedinci Kitaptaki bu metinler, daha büyük bir kayıp duygusu, daha büyük bir kurtuluş ihtiyacı ve ruhun Tanrı'ya boyun eğmesi için derin bir ihtiyaç sergiler. Bunların hepsi Ennead'lere yabancı kavramlardır.

İtiraflar'da, tefekkür eden ruhun aydınlanma yoluyla kurtuluş bulduğu Ennead'lerin aksine, ruhun ilahi bir kurtarıcıya olan sefil ihtiyacını vurgulamak yeterince kolaydır. Yine de Ennead'lerde bile ruh, Bir'in ortaya çıkmasını beklemek zorundadır. Aydınlanma asla ruhun münhasır kontrolünde değildir. Yine de Plotinus'ta yaygın bir ruhsal güven vardır.
Yedinci Kitap'ın yükseliş anlatıları tamamen farklıdır, çünkü ruhun "kaldırılması" veya "yakalanması" gerekir. Augustinus ruhu için hiçbir şey kolay değildir.
Bu nedenle Platoncu kitaplar da bir tehlikeyi temsil eder, çünkü ruhu ruhsal gurura ayartabilen ve böylece onun düşmüş durumunu ironik ve trajik bir şekilde alevlendirebilen kurtuluşa giden boş bir yolu tanımlarlar:

Machine Translated by Google

> Ormanlık bir zirveden oraya giden yolu bulmak bir şeydir, ancak şefleri "aslan ve ejderha" ile kaçakların pusu ve saldırılarıyla çevrili, pratik olmayan bir rota boyunca yolculuğa çıkmak boşunadır (Ps. 90: 13). Cennetteki imparatorun korumasıyla korunan, oraya giden yola tutunmak başka bir şeydir.
>
> (VII.xxi (27))

Ruhun düşüş derecesi ve şeytani rakiplerinin gücü göz önüne alındığında, yalnızca doğrudan ilahi dolayım yeterli olabilir. Hacı ruhu üzerindeki sıhhatli epistemik etkisi ne olursa olsun, Platoncu tefekkür, yalnızca vizyonerdir, eterik bir eylemdir, neredeyse gossamer aşkıncılıktır. Başka bir yol bulunmalı.

Machine Translated by Google

Milan'da bir bahçede, baharda bir incir ağacının altında, Augustine kaçağın sesini duyar.
yakındaki bir evden bir çocuğun sesi: tolle lege, tolle lege; "Al ve oku,
alın ve okuyun" (VIII.xii (29)). Bunu Romalılar 13:13–14'e açarak yapar: ". . . Rab İsa
Mesih'i giyin ve bedenin arzularında rızıklandırmayın." "Bir anda, bu cümlenin son
sözleriyle sanki bir ışık gibi oldu.

tüm endişelerden kurtulma kalbime su bastı. Tüm şüphe gölgeleri vardı
kovuldu." Bu ilahi uyarı ile Augustine, gelecekteki rotasına şu şekilde karar verir:
bir Katolik Hıristiyan çilecilik sözü verdi.

Eski Hıristiyan edebiyatı, kişisel kararların dinini tanımlar.
ilahi rehberlik altında vicdan eylemlerine odaklandı. Augustine alıntı yapar
Aniden dünyadan feragat eden Aziz Antonius örneği
belirli kutsal metinlerin okunması yoluyla dönüşüm arketipi
(VIII.xii (29)). Augustine için Katolik Hristiyan olma kararı
üç ilgili bileşeni içeriyordu: dünyevi hırstan çekilme, çileci yaşamı kabul etme ve
Mesih'in yaşamına vaftiz. Bu bileşik
hareket, hacının Birinci Kitabın başında dile getirilen tavsiyelerini çözer
(İv (5)):

> Ne zavallıyım! Merhametinde, Rab Tanrı, bana ne olduğunu söyle
> bana göre. "Canıma de ki, ben senin kurtarıcınım" (Mezmur 34:3). Konuş benimle
> duyabileyim diye. Bak kalbimin kulakları senin önünde. Açık
> onlara ve "ruhuma de ki, ben senin kurtuluşunum." Bu sözden sonra
> koşacağım ve sana sarılacağım. Yüzünü benden saklama (bkz.
> not 26:39). Ölmezsem, bırak öleyim de görebileyim.

Bahçedeki belirsiz uyarıyı duyduktan sonra, Augustine koşar ve uzanır.
İsa'yı tut. Bunu yaptıktan sonra, günah için öldükten sonra,
ilahi olanla daha tam olarak iliş ki kurun. Bu dernek eylemi gerçekleştirilecek
İtiraf'ın bir sonraki bahçe sahnesinde, Ostia'da doruğa ulaşan yükseliş.

Yedinci Kitapta, tefekkür eden ruh, Tanrı'nın bilişsel bir kavrayışını elde etti,
ama aşkın dünyada onunla kalamadı. Ruhun ahlaki
ağırlık araya girdi. Gördüğümüz gibi, Augustine yalnızca

Machine Translated by Google

Tanrı arasındaki arabulucuyu "kucakladığ ında" Tanrı'dan zevk alma gücü
ve adam, adam Mesih İ sa' (1 Tim. 2:5)". Bu engelin kaldırılması
Tanrı'dan zevk almak, Platonistlerin kitaplarını okuyarak baş aramadığ ı bir ş eydir. Ş imdi
nasıl daha fazla aç ıklamakla ilgileniyor
Ostia beklentisiyle hikayesini geliş tirirken, Hıristiyanlık Platonculuğ un yerini alır.

İ ki vasiyetin görüntüsü bu konuda öğ reticidir. VIII.v'de (10),
Augustine, günaha kö le olmasına yol aç an nedensel zinciri aç ıklığ a kavuş turur. Onun
Sorun, onun günahla uğ raş masına neden olan tutkudur; bu tutku, cinselliğ inde kö k
salmış ama daha da büyük bir tutkudur. Bu tutku bir seç ime dayanıyordu,
bu da ruhunun Tanrı'nın düş manıyla ittifakına yol aç tı. Augustinus ifade eder
Hıristiyan retorikç inin ve dönüş türülmüş Platonist'in özgürlüğ üne hayranlık,
İ mparator Julian'ın bir fermanıyla kariyerinden vazgeç en Victorinus,
Mürted 362'de Hıristiyanlar tarafından retorik öğ retilmesini yasakladı:

> Böyle bir özgürlüğ ün ardından iç ç ektim, ama baş ka birinin dayattığ ı bir demir
> tarafından değ il, kendi seç tiğ im bir demir tarafından bağ landım. Düş man
> irademi ele geç irdi ve beni esir tutmam iç in bir zincir yaptı.
> Çarpık bir iradenin sonucu tutkudur. Tutkuya kö le olarak,
> alış kanlık oluş ur ve direnç olmayan alış kanlık olur
> zorunluluk.
>
> (VIII.v (10))

O halde ruhun temel sorunu hem istemli hem de kendi kendine yaratılmış tır. İ htiyacı var
gerekliliğ ine yol aç an süreci tersine ç evirmenin bazı yollarını keş fetmek,
günahın alış kanlıklarına esaret. Ama irade gücüne sahip değ il. Augustine o zaman
esaret altındaki iradeyi, gerç ek iç in umut etmeye baş layan yeni bir iradeyle karş ılaş tırır.
özgürlük. tarafından yapılan görünür seç imlerin ötesine geç me yeteneğ ini arzular.
zayıflığ ı iç inde alış ılmış olanı özetlemekle sınırlı olan eski irade.
Bu yeni irade, maneviyatında baş arılı olmak iç in Tanrı tarafından güç lendirilmelidir.
niyetler:

> İ ç imde olmaya baş layan yeni irade, hizmet etme iradesi
> Sen özgürce ve senden zevk almak iç in, tek kesin zevk kaynağ ı olan Tanrı, henüz
> eski alış kanlığ ın gücüne sahip olan eski irademi yenecek kadar güç lü değ ildi.
> Yani iki vasiyetim, biri eski, diğ eri yeni, biri
> ş ehvet, diğ er ruhani, birbirleriyle ç atış ıyordu ve onların
> uyumsuzluk ruhumu tüm konsantrasyonumdan ç aldı.
>
> (VIII.v (10))

Yedinci Kitapta ruhun ilahi olanla devam eden iliş kisini engelleyen, karanlıkta kalan
eski iradeydi. Bu "ruhun karanlığ ı" aracılığ ıyla ruh, Tanrı'dan zevk alma konusunda
hüsrana uğ ramış tı. Ama Platonizm hayırdı
yaramak; gerç ekten de, ruhun düş müş durumunu daha da kötüleş tirmiş olabilir. Bilgi

Machine Translated by Google

Aşkınlık, gurur ve küstahlığa yol açabilir, böylece ruhun düşmüş halini daha fazla ıstıraba sürükleyebilir ve krizini derinleştirebilir. Böylece Platonculuğun epistemik ilerlemesi boş unaydı, hatta kısmen gerileticiydi, çünkü düşmüş ruhun iradesi, Tanrı'nın hakikatinde kalmamış olan "eski günahkarın" iradesine uygundu. İlahi gerçeğin vizyonundan türeyen düşmüş meleksi ruh, bu nedenle, bireysel insan ruhunun düşmüş hali için bir arketiptir. Efesliler 4'ün yaşlı adam/yeni adam tasviri, pagan gururunun kınanmasıyla dolu bir anti-pagan pasaj olan, hüküm süren Pauline alt metnidir. Bu Pauline pasajı, Yahudi olmayanların durumunu, anlayışlarının kararmış ve arzularının yanlış yönlendirildiğini ele almaktadır. Hem cinsel arzu hem de açgözlülük söz konusudur.

Efesliler Bölümleri 3, 4 ve 5, Sekizinci ve Dokuzuncu Kitapta tekrarlanan Pauline alt metinleridir. Yedinci Kitapta Romalılar 1'in kullanımında olduğu gibi, bu metinler kutsal bir sondaj tahtası oluşturdu. Gerçekten de Augustinus, pagan Platonizm ile kendi karşılaşmasını, Pavlus'un Yahudi olmayanlarla karşılaşması üzerine modelliyor. Sonuç, güçlü ve ikna edici bir iddianame. Platonculuk başarısız oldu çünkü ruha huzur veremezdi. Bölünmüş iradelerin uyuşmazlığı ruhu "dağıtır". Gentile'nin kalbindeki ahlaki eğilim nedeniyle akıl şimdi gizlenmiştir.
Bu ahlaki durumdan Tanrı'ya yabancılaşma doğar ve akıl bunun üstesinden gelemez.
Ancak düşmüş aklın bulanıklığı, ancak ruhun ahlaki statüsü değiştirilebilse, ancak bölünmüş iradeler birlik içinde çözülebilirse aşılabilir (VIII.x (23-24)).

Augustine, ilahi öğüt yoluyla yeni bir irade ortaya koyma gücünü Milano'daki bahçede keşfeder. Platonik açmaz çözüldü ve Hıristiyan ruhu için yeni olanaklar sunuyor. Monica'nın Augustine'in bahçedeki dönüşümüne tepkisi yine Efesliler kullanılarak Pauline terimleriyle sunulur:

> O sevinçle doluydu. Ona nasıl olduğunu anlattık. Bunun bir zafer olduğunu hissederek sevinçten havalara uçtu ve "istediğimizden veya düşündüğümüzden daha fazlasını yapmaya gücü yeten" (Ef. 3:20) sizi kutsadı.
>
> (VIII.xi (30))

Bu referansla bir kez daha özür dileyici bir jest yapılıyor. Pauline bağlamı (Ef. 3:16–19), içsel benliğin güçlendirilmesini ve daha sonra mümkün kılınan Tanrı'nın yeni anlayışını tartışır. Ruh, Mesih'in yeni gücü aracılığıyla kapsamlı bir anlayış durumuna gelebilir.
Bu yeni durum bilgiyi aşar; bu farklı türde bir bilmedir, ruhun Tanrı'nın doluluğuyla dolmasına yol açan Mesih'in sevgisinin kavranmasıdır.
Augustine, Efesliler 3'ü kullanarak, Hıristiyan okuyucusuna kendi hikayesinin bu daha derin boyutunu anlaması için bir bağlam sinyali verir. Hıristiyanlığın sunabileceği, salt bir vizyondan, aşkın olanla anlık karşılaşmalardan daha fazlasıdır. Hacıya ruh istikrarı, kurtuluş ve daha yüksek bir manevi bilgi modu sağlayabilir. Bunlar Mesih'in vaatleridir.

Machine Translated by Google

Bu yeni insan olmak için vaftiz gerekliydi. Augustine, gerekliliği ve önemi hiçbir zaman şüpheye yer bırakmasa da, bu olay hakkında bize çok az şey anlatır. Metnin vaftiz töreninden hemen önce Efeslilerin eski ve yeni insanı üzerine derin düşünmesi anlamlıdır. Vaftizinden önce Cassiciacum'da inzivaya çekilen Augustine, yeni yaşamının neler içereceği üzerine düşünmeye başlar: ebediyete dönüş, zamandan kurtuluş ve ilahi olanda yeni bir manevi haz duygusu. Hepsi onun önceki tefekkür yükseliş iyle, onun Maniş eist materyalizmi başarılı bir şekilde alt etmesiyle ve ilahi zevki elde etmedeki başarısızlığıyla ilgilidir:

> Işığımızı senden alıyoruz, böylece "bir zamanlar karanlık olan bizler, sizde ışık oluruz" (Ef. 5:8). Ebedi olanın içe dönük olduğunu bir görebilselerdi! Ben bunu tatmış tım, gözleri senden ebedî şeylere çevrilmiş olsa da, kalplerini bana getirseler de, gösteremediğim için öfkelendim. nasıl iyiyiz?" Kendime kızdığım yerde, tövbenin sızısını hissettiğim odamda, eski hayatımı feda ettiğim ve sana umut bağladığım yerde.
>
> Yenilenmem üzerine derin derin düşünmeye başladığımda: orada benim sevincim olmaya başladın ve "yüreğime sevinç" verdin (Mez. 4:7). Ve harici kelimelerle okuduklarımı içimden kabul ettiğimde yüksek sesle ağladım. Dünyevi malları çoğaltmak, zamanı yutmak ve onun tarafından yutulmak gibi bir arzum yoktu. Çünkü sonsuzluğun sadeliğinde başka bir tür "mısır, şarap ve yağ" vardı (Mez. 4:9).
>
> (IX.iv (10))

Bir Hıristiyan Augustine olmakla derin bir içselliğin tadını çıkaracağına inanıyor. İddiası, bir kez daha - Yedinci Kitapta açıklanan tefekkür yükseliş inde - kendi içindeki ebediyi tatmış olmasıdır. Uygun ruhsal yol, aşkın olana doğru içeri girer. Vaftizin yeni yaşamı, dışarıdan keşfedilemeyecek, içsel benlikle ilgili bir içsel yenilenme getirecektir. Orada, bu iç kutsal alanda eski bölünmüş yaşam teslim edildi ve Mesih'in ilahi yaşamından zevk başladı.

Platonik düşüncede imkansız olan buydu. Ancak Hıristiyan tövbesi, fedakarlığı ve ilahi lütuf yoluyla yenilenmesi yoluyla, ruh ilahi şeylerden zevk almaya başlayabilir. Üstelik zamandan gerçek özgürlüğe ulaşabilir ve sonsuzluğun sadeliğine gelebilir. Augustinus, ruhtaki bu sonsuz istikrarı nasıl keşfettiğini şöyle anlatır:

> Aşağıdaki ayette kalbimin derinliklerinden bir çığlık kopardım: "in . aynı" zaferle yutulur" (1 Kor. 15:54) sözüne geldiğimde. "Ölüm nerede, ey ölüm, senin zaferin nerede?" (Mez. 4:9). Ölüm nerede?
>
> Çünkü siz değişmediğiniz için fevkalade "kendinizle aynısınız".

Machine Translated by Google

(Mal. 3:60). Sende, bütün zahmetleri unutan huzur vardır, çünkü yanında kimse yoktur ve senin olmadığın başka şeylerin çokluğunu aramamalıyız. Çünkü "Efendimiz, birlik aracılığıyla umutla kurdun" (Mez. 4:10).

(IX.iv (11))

"İpsum" veya "kendiyle aynı", hem "ego sum qui sum" u anımsatan bir terimdir. Çıkış 3:14'teki ("Ben kimim") ve Platonik biçimlerin klasik sıfatı olan auto kath'auto, "kendiyle aynılık". Augustinus'çu ruh, anlaşılabilir ve ebedi dünyanın tam istikrarını arar. Yedinci Kitap yükselişinde ruhun daha önce tattığı şey buydu: "sonsuzluğun sadeliği" ve çokluktan, değişimden ve zamandan özgürlük.

Ve bu Tanrı - ruhun içsel girintilerinde hemen mevcut ve yoğun bir şekilde yakın. Düşüşün etkileri nedeniyle gizlenmiş, ancak yine de ruhun yaratıcısı olarak mevcut. Tefekkür böylece Augustinus için monoteizmin temel mantığını dile getirir, içsel muhakeme yoluyla ruhun devam eden varoluşundan sorumlu olan ilk ilkeyi geri kazanır. Augustine, Plotinus gibi, benzersiz olan, tüm çokluğu dışlayan bir ilk ilkeye yönelik bilişsel bir atılımı tasvir eder. İlk olarak VII.x'te (10) karşılaşılan Exodus tanrısı, her şeyin ebediyen kalıcı kaynağı olan bir Tanrı'dır. Bu ruh, henüz bu sükûnete kalamamış olsa da, tefekkür yoluyla keşfetti.

Böyle bir gerçekliğe, bu "sonsuzluğun sadeliğine" dayanamazdı, çünkü kendisi hâlâ "bir farklılığın olmadığı bir bölgede" kaybolmuştur.

Yedinci Kitap'taki derin düşünceye dayalı ilerlemenin bu özeti, Milano Ambrose Bazilikası'ndaki sessiz, iklim karşıtı vaftiz sahnesini tanıtıyor (IX.vi (14)). O ritüel anda, "geçmiş yaşamımızla ilgili kaygımız bizden kayboldu." Hacı ruhu, başlangıçta Tanrı'nın insan ırkının kurtuluşu için amacını düşünmekten zevk alır. Daha sonra, Ostia'daki daha sonraki vizyon için tefekkür katalizörü olan azizlerin gelecekteki yaşamları üzerine meditasyona döner. Bu sahne, kısaltılmış vaftiz bölümünden ve Monica'nın hayatının gözden geçirilmesinden kısa bir süre sonra gelir. Augustine okurlarının hazırlıksız kaldığını söylenemez.

Şimdi bu ünlü pasaja dönerken, şimdiye kadar sunulan argüman üzerinde düşünebiliriz. Hem Yedinci Kitap hem de Dokuzuncu Kitap'ın ilk bölümü, Augustinus'un okuyucusuna onun tefekkür pratiğine giriş me çabalarının canlı ve tutarlı bir açıklamasını verdi. Ve her şeyden önce aşkın Bilgeliğin dolaysız ve kesin bilgisini elde etti. Romalılar 1 ve Efesliler 3-5'ten Pauline'in pagan felsefesi eleştirilerini yeniden canlandıran Augustine, Platonculuğu test etti. Vardığı sonucu net bir şekilde aktarır: Platonculuk gerçekten de Tanrı hakkında bilgi sağlar, ancak kurtuluş sağlamaz. Bu bilgi şifalıdır ama kurtarıcı değildir; onu Maniheist materyalizmin kafa karışıklıklarından kurtardı ve onu Tanrı'nın Bilgeliği ile anlık bir birlikteliğe getirdi. Bu bilgi, şafağında Tanrı'nın yoğun mevcudiyeti sürmese bile varlığını sürdürür ve yalnızca hafıza yetisi tarafından korunur. Böylece Ostia'daki vizyon, Augustinus'un kendi iç dünyasını keşfetmede entelektüel vizyonda başarılı olduktan sonra ortaya çıkar.

Machine Translated by Google

ruh, zamanın ve mekanın ötesinde aşkın Bilgeliğin kesin mevcudiyeti. Ancak bu, yalnızca bu aşkın gücün ruhun içsel yükseliş ine yardım etmesi nedeniyle olur. Romalılar 1'de olduğu gibi, ilahi hakikatin bu bilgisi, düşmüş ruhun durumunu katı bir ruhsal rahatlamaya sokarak, günaha alışmış olan geçici bir dünyadaki durumunu tanımlamaya yardımcı oldu. Ruhun Tanrı ile vizyoner birlikteliği, kendi kurtarıcı yetersizliğini sergiledi. Böylece Yedinci Kitap'ın tefekkür bölümleri derinden kararsızdı, bir anda ilahi varoluşun kesinliğini dile getirirken, ruhun zaman içinde Tanrı'dan uzaklaştırılmasının sefil durumunu ortaya koyuyordu.

İtiraflar'daki Platonculuk portresi böylece dikkatli bir şekilde dengelenmiştir, teolojik bir özür dileme alıştırması. Augustinus, onun aracılığıyla, Platonistlerin elde ettiği aşkınsal ve ilahi dünya hakkında aynı bilgiye yönelik bir iddia başlatırken, bu tür bir tefekkürün ruhsal sınırlarını kendi otobiyografik perspektifinden açığa çıkarır. Bu itibarla, İtiraflar'ın merkezi kitapları, ne Plotinian coşkusunda başarısız bir girişimi ne de gerçekten başarılı bir Plotinian deneyimini anlatır. Aksine, Platonculuğun nerede başarılı ve nerede başarısız olduğunu, bilişsel değerini ve kurtarıcı yetersizliğini gösterirler. Ostia'daki vizyon şimdi tam olarak tefekkür yoluyla hangi kurtarıcı değerin keşfedilebileceğini ve vaftiz edilmiş ruhun sonsuzluğa ne kadar derine ulaşabileceğini sunacaktır. Ostian anlatısının teolojik amacı budur.

Çarpıcı bir şekilde gerçekleştirilir. Augustine'in retorik eğitimi ne daha etkili ne de bu kadar gözden uzaktır. Bölüm, 23 ve 24 olmak üzere iki başlangıç bölümünde sunulur, ardından 25. bölümde yükseliş in önemi üzerine bir meditasyon daha yapılır. İşte ilk iki anlatı bölümünün metni:

> Bu hayattan ayrılacağı gün yakındı (sizin bilip bizim bilmediğimiz gün). Senin takdirine göre, senin gizli yöntemlerin sayesinde, o ve ben bir bahçeye bakan bir pencereden dışarı sarkmış durumda olduğumuz ortaya çıktı. Kalabalıktan uzakta, uzun bir yolculuğun yorgunluğunun ardından yeniden yola çıktığımız Tiber'deki Ostia'da kaldığımız evdeydik.
>
> Birbirimizle yalnız, çok samimi konuştuk. "Geçmişi unutarak ve ileridekilere uzanarak" (Filip. 3:13), kendimiz olan gerçeğin huzurunda birlikte arıyorduk.
> Kutsalların sonsuz yaşamının nasıl bir yaşam kalitesine sahip olacağını, "ne gözün görmediği, ne kulakların duymadığı, ne de insanın yüreğine girmediği" (1 Kor. 2:9) sorduk. Ama yüreğin ağzını sonuna kadar açarak, senin pınarından yükseklerde akan sularda içtik, seninle olan "yaşam pınarı" (Mez. 35:10). Kapasitemizin sınırına kadar bu çiy serpilmiş, zihinlerimiz bir dereceye kadar bu kadar büyük bir gerçekliği yansıtmaya çalıştı.
> Bu konuşma bizi şu sonuca götürdü: Bu fiziksel duyuların parlak ışığında ne kadar hoş olursa olsun, bedensel duyuların zevki.

Machine Translated by Google

> dünya, ezelî hayatla kıyaslandığında, düşünülmeye bile değmez görülür. Zihinlerimiz, sonsuz varlığın kendisine yönelik ateşli bir sevgiyle yükseldi. Adım adım tüm bedensel nesnelerin ve güneşin, ayın ve yıldızların dünyaya ışık tuttuğu göğün ötesine tırmandık. İçsel yansıma ve diyalogla ve işlerinize hayret ederek daha da yükseldik ve kendi zihnimize girdik. İsrail'i sonsuza dek yiyecek olarak gerçekle beslediğiniz tükenmez bolluk bölgesine ulaşmak için onların ötesine geçtik. Orada yaşam, hem var olan hem de olacak olan tüm yaratıkların var olduğu bilgeliktir. Ama bilgeliğin kendisi yaratılmaz, olduğu gibidir ve her zaman olacaktır. Üstelik bu bilgelikte geçmiş ve gelecek yoktur, sadece varlık vardır, çünkü o sonsuzdur. Çünkü geçmiş te ya da gelecekte var olmak ebediyete ait değildir. Ve biz onun arkasından konuşup nefes nefese kalırken, kalbin tam konsantrasyonuyla küçük bir dereceye kadar ona dokunduk. Ve iççektik ve bir cümlenin hem başlangıcı hem de sonu olduğu insan konuşmamızın gürültüsüne geri dönerken, o yüksek dünyaya bağlı "Ruhun ilk meyvelerini" (Rom. 8:23) arkamızda bıraktık. Ama senin sözünle kıyaslanacak şey nedir, Hayatımızın efendisi? Yaşlanmadan içinizde yaşar ve her şeye yenilenir.
>
> (IX.x (23–24))

Bu, bir Plotinian değil, bir Hıristiyan tefekkür hesabıdır. Hristiyanlığın kişisel doğrulamasını, doğru olduğu kişisel kesinlikle gösterilen daha yüksek bir bilgeliği tasvir eder. Augustinus'un vurgusu, hem pasajın açık otobiyografik ayrıntılarının gücüyle hem de gömülü kutsal referansların sürekli kullanımıyla ustaca yapılmıştır. Daha önce gördüğümüz gibi, bu metinler genellikle Augustinus'un kendi tartışmasının tekrarladığı Pauline argümanlarına referanslardır.

Bu, özellikle kutsal metin alt metinlerinin daha derin bir Hıristiyan yankısını güvence altına almada etkili olduğu Ostian anlatısında geçerlidir. Augustine, okuyucularına bir Hıristiyan tefekkür anı, Tanrı'nın lütfuyla kutsanmış olanlar için mevcut olan özlemlerin gerçekleşmesini sunar.

Metin, dokunaklı bağlamının dramatik bir şekilde duyurulmasıyla başlar: Augustine ve Monica'nın Ostia'daki bir bahçeye bakarken yaptıkları konuşma, ölümünden sadece iki hafta önce gerçekleşir. Bu, kuzey İtalya ile Afrika arasındaki uzun yolculuktan bir mola sırasında dünyevi şehrin kargaşası ortasında dünyevi bir dinlenme sahnesidir. Monica'nın aşkın dünyaya taşınmasından önce, ilahi bir ara bölümdür. Okuyucu, onun büyük ahlaki gücünün yanı sıra şaraba düşkünlük gibi küçük kusurları konusunda zaten uyarıldı. Augustine, Monica'nın cennet gibi geleceği umuduyla bahçe sahnesini çiziyor. Gelecekteki kurtuluşunu tahmin ediyor ve ortamını buna göre tasarlıyor.

Anne ve oğul, azizlerin ebedi hayatı hakkında konuşurlar, yükseliş anlatısını çerçeveleyen bir diyalog kurarlar, bu diyalog sadece tefekkür zirvesinde yerini alır. Bu diyalog Augustine'in tasvirini şuna bağlar:

Machine Translated by Google

Alypius, Monica, Augustine'in oğlu Adeotus ve diğerlerinin Hıristiyan diyalektiğiyle uğraştıkları Cassiciacum'da klasik diyalektik pratiğine ve katekümenal diyalogun önceki dönemine kadar. Ardından, "panzehir" vaftizinden önce, bu boş tartışma dönemi, Tanrı ile doğrudan bir ilişki değil, içgörü sağladı. Ancak vaftiz töreninin tıbbi etkisinden sonra Ostia farklı olacaktır.

Augustine ve Monica'nın tartışmasıyla, bir diriliş metni olan Filipililer 3:13 ile tanışıyoruz. Bu Pauline referansları, bu olaya özel olarak Hıristiyan bir bakış açısı kazandırmaya hizmet eder; referansın daha geniş bağlamı, onun Christocentric karakterini netleştirir. Filipililer 3:13'ün kullanımı kaçak bir referans değildir. Hıristiyan okuyucuya Monica'nın dirilme arzusunu hatırlatmakla kalmaz, aynı zamanda Augustine'in hac ziyareti için güçlü bir onay verir. O da şimdi Mesih'i kazanmak için hayatından - hırs, evlilik, cinsellikten - vazgeçmiştir. Kendi çabalarıyla olmasa da, "Mesih'te" olmak üzeredir.
Pavlus'un yasal doğruluğu reddetmesini kendi amaçlarına uyarlayarak, Augustinus şimdi kendini Tanrı'yı, Platoncu felsefenin iradeli mükemmelliği aracılığıyla değil, Mesih'in gücü aracılığıyla arıyor olarak tasvir ediyor. Böylece hukuk, klasik felsefi etik için bir sembol haline gelir ve onun bilge, spoudaios için kendini mükemmelleştirme vaadi haline gelir. Hem yasanın hem de felsefenin yerini Mesih almıştır. Böylece, mükemmellikten veya ona ulaşmak için lütuf dışında herhangi bir yoldan yoksun olan hacı ruhu, amacına doğru hızla ilerler: Tanrı'nın yukarı çağrısı aracılığıyla Mesih'i tanımanın üstün değeri.

Monica ve Augustine tartışmalarına "gerçeğin huzurunda" başlarlar. Her ikisi de vaftiz edilmiş Hıristiyanlardır, şimdi ilahi surete uyarlanmıştır ve Hıristiyan vahiylerinin gerçeklerinden haberdardırlar. Konuşmaları, "bu dindar ve dindar ruhun" "bedenden serbest bırakılacağı" zaman, Monica'nın yaklaşan ölümünü doğrudan öngören bir konu olan "azizlerin sonsuz yaşamı" ile ilgilidir. 1 Korintliler 2:9'un kullanımıyla, putperestlerinkinden daha yüksek bir Hıristiyan bilgeliği vaadi önerilmektedir. Monica ve Augustine bu sonsuz yaşam üzerine düşünmeye çalışırlar; Bununla birlikte, çabaları emsalsiz veya yanlış yönlendirilmiş değildir. 1 Korintliler 2:7, "Tanrı'nın çağlardan önce bizi yüceltmek için buyurduğu, Tanrı'nın gizli ve gizli bilgeliğinden" söz eder.

Ostian anlatısının önsözünün eski Hıristiyan okuyucusu, böylece, olanları yorumlamak için bir dizi kutsal kaynağa sahip olacaktı. Burada yine Augustinus, Hıristiyanların ilahi Ruh aracılığıyla edinebilecekleri bilgeliği, Hıristiyan olmayanların elde edebilecekleri bilgelikle karşılaştıran bir Pauline metnine atıfta bulunur. İnsan bilgeliği bu konuda hiçbir işe yaramaz; ruhsal gerçekler yalnızca Ruh'a sahip olanlar tarafından elde edilebilir. Çünkü yalnızca Ruh, Tanrı'nın derinliklerini arayabilir. Ruh Ostia'da üzerlerine geldiği için, anne ve oğul birbirlerinin iç düşüncelerini bilecek ve bir an için azizlerin karşılıklı berraklığını elde edeceklerdir. Ve birlikte Ruh aracılığıyla Tanrı'nın ebedi düşüncelerini hemen kavramaya gelecekler.

Augustine daha sonra resmi bir yükseliş modeli sunar, ancak burada takip edilir.
iki ruh tarafından ortaklaşa. Onlar içerir:

Machine Translated by Google

1 bedensel duyular; 2
bedensel nesne; 3 gökler
(güneş, ay, yıldızlar); 4 akıl; 5 İlahi
Hikmet; sonsuzluk.

Birincil ontolojik fay hattı 4 ile 5 arasında, zamansal seviye ile ebedi olan arasında gelir; bu aynı zamanda insan ve ilahi arasındaki ayrımı da haritalar. Hacı ruhlar, zamansal varoluş seviyeleri ile başlar: beden, hem bedensel hem de göksel duyu algısının nesneleri ve son olarak zaman içinde diyalektik akıl yürütmeyi uygulayan insan zihni. Bu son seviye, yükseliş in tamamlanması üzerine ruhların geri döndüğü seviyedir; ampirik bilgi üzerine içsel yansıma, diyalog ve yansıma aşamasıdır.

Bu sonsuzluğa geçiş, incelemeye davet ediyor. Tüm yükseliş "kendin olan gerçeğin huzurunda" yapılır. Augustine ve Monica kendi konuşmalarının ötesine geçerek sessizliğe, bilgeliğin sessizliğine geçerler. Bu bilgelik sonsuzdur ve hiçbir zaman başlamamıştır; onda ne geçmiş ne de gelecek vardır.
Hayat, her şeyin kendisiyle var olduğu ilkedir. Bu nedenle, ondan zamana ortaya çıkan tüm varlıkların kaynağıdır. Bu ontolojik seviyeye ulaşmak, ruhun kendi yaşam akışını tersine çevirerek kaynağına geri dönmesini gerektirir.
Apofatik teolojiyi kullanarak varlık seviyesini - veya ilahi bilgeliği - daha yüksek bir seviyeden, Bir'den ayırt etme çabası yoktur. Ostia'da tefekkür eden ruhlar, söylemsel akıl yürütmeden doğrudan sonsuzluğa ve ilahi Bilgeliğe yükselir. Bunu yaparken, kendi zihinlerini aşarlar ve zamansal benliğin ötesine geçerler. İlahi Hikmet mevcuttur ve ruh, iç mekânı kendi iç mabedine çevirebildiği her an tefekkür eden ruh için anında erişilebilirdir.

Metin daha sonra ruhun İlahi Bilgelik ile olan yakınlığını tartışır. "Ve konuşup arkasından nefes nefese kaldığımızda, kalbin tam konsantrasyonuyla küçük bir dereceye kadar ona dokunduk. Ve iççektik ve bir cümlenin hem başlangıcı hem de sonu olan insan konuşmamızın gürültüsüne geri döndüğümüzde, o yüksek dünyaya bağlı 'Ruhun ilk meyvelerini' arkamızda bıraktık."
İlk aşama özellikle ilgi çekicidir: "kalbin tam konsantrasyonunun bir anıyla ona küçük bir dereceye kadar dokunduk" – attingimus eam modice toto ictu cordis.
İktus, vuruş veya vuruş kullanımı, VII.xvii'de (23) bulunan yükseliş in zirvesini hatırlatır – in ictu trepidantis yön: "titreyen bir bakışın parıltısında."
Her ikisi de ruhun Tanrı ile iliş kisinin sınırlı olduğunu ileri sürer. Bu ifade de yoğun bir şekilde okunabilir: "Kalbin tüm gücüyle küçük bir dereceye kadar (moice), ona dokunduk." Mukaddes Kitapta ahlaki sevgi ve karar verme merkezi olan "kalp"in kullanılması, Yedinci Kitabın daha önceki yükseliş iyle bir tezat noktası oluşturur. Yedinci Kitapta sonsuz olana "ulaşan" ruhun dili varken (VII.xvii (23)), Ostian anlatımı, bilgelikle temasın bir kalp, ahlaki benlik meselesi olduğunu vurgular. Gördüğümüz gibi, Yedinci Kitap'ın söylemi daha çok soyuttu ve vurgulayan Platoncu bir modele dayanıyordu.

Machine Translated by Google

ruhun gerekli gerçeklerle ilgili a priori yargılarda bulunma kapasitesi. Ama burada Dokuzuncu Kitapta , hacı ruhlarının az da olsa dokunduğu şey sapientia, bilgeliktir. Arada vaftiz lütfu yoluyla ruhun ahlaki bir dönüşümü meydana geldi ve benliğin içsel kaynakları değişti.

Bu, bir sonraki ifadede, tefekkür eden ruhlar içini çekerken ve o yüksek dünyaya bağlı olan "Ruhun ilk meyvesini" geride bıraktıklarında açıkça görülür. Söylemsel akıl yürütmeye, zamansal olarak sınırlı insan söylemi düzeyine geri dönerler.
Bunu yaparken de arkalarında adeta manevi bir yer işareti bırakırlar. Augustine'in teolojik noktası yeterince açık görünüyor. Tefekkür eden ruhun az önce temas ettiği gerçeklikle ilişkisi hakkında bir açıklama yapılmalıdır. Ennead'lerde yükselen ruh, zaman içinde diyalektik akıl yürütmeden akla doğru hareket ederken, varlığın ebedi dünyasında anlaşılabilir ve inmemiş benliğini keşfeder . Bu dönüş türücü keşiften sonra, bedenlenmenin hiçbir çekiciliği kalmaz. Ama Augustinus, düşmemiş bir benliğe böyle bir doğrudan erişimden hoşlanmıyor. Çaresizliği, günahlara alışması, kendine ihanet gözyaşları ona başka türlü öğretti. Tanrısal lütfun önemsizliği ve gücü tamamen düşmüş ruhunun dönüşümünü etkileyen Mesih'in yaşamında sağduyuyla ortaya çıkışı da böyledir. Böylece tefekkür eden ruh, ebedi bilgelik içinde gerçek benliğini keşfedemez, çünkü orada kurtarılacak ebedi bir ben yoktur. Tefekkür, ancak bir umut egzersizi olabilir, eğer kurtuluşunu başarması gerekiyorsa, benliğin bir gün nerede dinlenebileceğini ayırt etme. Böylece, Augustine için tefekkür doğası gereği eskatolojiktir ve Plotinus'un aksine, bu eskatolojik umut bedenlenmiş ruh tarafından asla gerçekleştirilmez. Bu ancak ölümden sonra gerçekleşebilir.

Romalılar 8'deki "ruhun ilk meyveleri"nin kullanılması, tefekkürün eskatolojik doğasının altını çizer. Onun istihdamı, benliğin metafizik kapsamını temelden değiştirir. Hıristiyan benliğin aşkın dünya üzerinde yerel bir kavrayışı ve onunla hiçbir doğal akrabalığı yoktur. Bu birliktelik, yaratıcı tarafından ruhun ilk neslinde verildi ve düşüşten sonra bir kurtarıcı tarafından restore edildi. Tefekkür, bu ontolojinin doğasına ve onun etrafında dönen kurtuluş tarihine dair anlık bir içgörüdür. Bu, ruhta ortaya çıkan, ancak orada doğal olarak bulunmayan Mesih'in lütfuyla açılan bir delikten düşmüş bir dünyadan anlık bir bakıştır. İçsel tefekkür, o anlama anının gerekli aracıdır, ancak bu tekil bir armağandır, ruhun derinliklerinden uygulanacak doğal bir kapasite değil. Tefekkür değerliliği böylece Augustinus'un yeni Hıristiyan düşüncesinde kökten değişmiştir.

bağlam.

Bu ana kitaplarda gördüğümüz gibi, Augustine, Pauline metinlerine karşı kendi teolojik argümanlarını inşa eder. Burada Romalılar'a yapılan atıf, okuyucuyu Pavlus'un 8:22–24 ayetlerinde Hıristiyan umudunun temelleri üzerine derin derin düşünmesine yönlendirir. Pavlus'un metni, tüm yaratılıştan ve bedenin dirilişi beklentisiyle acı içinde inleyen Hıristiyanların ruhlarından bahseder.
Monica ve Augustine böylece tefekkürde bilgeliğe ilk tutunmayı başarır ve ilahi bilgelik içindeki umut yerlerini, gerçek yerlerini keşfederler. Ancak bu seçenek, ruh her ikisinde de Mesih'i takip edene kadar uygulanamaz.

Machine Translated by Google

ölüm ve diriliş. Augustinus'un diriliş in durumunu nasıl anladığı dile getirilmese de, bu dönüşümü hızlandırmak için ilahi müdahaleye duyulan hakim ihtiyaç vurgulanmış tır.

Augustine daha sonra, kendisinin ve Monica'nın IX.x'te (25) keyif aldıkları yükseliş üzerine yeniden düşünür:

> Bu yüzden dedik ki: Kime etin uğultusu susmuş sa, yerin, suyun ve havanın suretleri durmuş sa, gökler kapalıysa ve ruhun kendisi ses çıkarmıyorsa ve kendini aşıyorsa, Artık kendini düşünmüyorsa, eğer hayal gücündeki tüm düşler ve vizyonlar dışlanırsa, tüm dil ve her işaret ve geçici olan her şey sessizse - çünkü eğer biri onları duyabilseydi, hepsi şöyle derdi: "Biz yapmadık. kendimizi yarattık, sonsuza dek yaşayan tarafından yapıldık" (Mez. 79:3, 5) – bu açıklamadan sonra sussalar, kulaklarımızı onları yapana yöneltmiş olsalar, o zaman yalnızca o konuş mazdı. onları ama kendisi aracılığıyla. Onun sözünü ne etin diliyle, ne bir meleğin sesiyle, ne gök gürültüsünün sesiyle ne de simgesel bir ifadenin belirsizliği aracılığıyla işitecektik. Bu şeylerde sevdiğimiz kişiyi, onların aracılığı olmadan bizzat işitirdik. İşte o anda menzilimizi genişlettiğimizde ve zihinsel enerjinin bir parıltısında her şeyin ötesinde olan ebedi bilgeliğe ulaştığımızda durum böyleydi. Keşke devam edebilseydi ve çok daha aşağı türden diğer vizyonlar geri çekilebilseydi! O zaman tek başına bu, kişinin vizyon bahş ettiği içsel sevinçleri büyüleyebilir, özümseyebilir ve içine alabilir.
>
> Sonsuz yaşam da, ardından iççektiğimiz o anlayış anının niteliğindedir. "Rabbinizin sevincine girin" (Mat. 25:21) sözünün anlamı bu değil mi? Ve bu ne zaman olacak? Elbette "hepimiz yeniden diriliriz, ama hepimiz değişmeziz" (1 Kor. 15:51).
>
> (IX.x (25))

Ostia'daki tefekkür eden ruhlar, ruhlarından tamamen farklı, ancak doğrudan onlarla ilgili olan ilahi bir varlığın otantik sesini keşfetmeye çalışırlar. Hacı ruhlarının Ostia'daki içsel yolculuklarının sonunda keşfettikleri Tanrı onlardan açıkça farklıdır. Ostia'da fark edilen Tanrı, yalnızca ruhun kaynağı, ürünlerinden ayrı, ancak onlardan hiçbir zaman önemli ölçüde uzaklaştırılmamış Bir gibi bir güç değildir. Söz konusu teolojik konumun temel bir farkı vardır. Burada Ostia'da Tanrı, ruhun her yerde hazır ve nazır kaynağı ve destekçisi olmakla birlikte, aynı zamanda sesi uzaktan duyulan ayrı bir Tanrı'dır. Bu teizmin mantığı, Tanrı'yı yarattığı ve ona dokunmaya çalışan varlıklardan ayırır. Bu en yoğun tefekkür örneğinde bile, Tanrı'nın "uzun bir çizgi" olduğunun hiçbir anlamı yoktur. Bu nedenle, iletişim ve dinleme dili özellikle belirgin görünmektedir ve baskın farklılaşma, kapanma, kapanma,

Machine Translated by Google

ve nihayet yenilenen boşanma. Augustinus düşüncesinin altında yatan mantık budur.

25. bölümde, yaratıkların ve yaratıcınınki olmak üzere iki tür ses arasındaki ayrım, pasajı tanımlamaya yardımcı olur. Metin, ister insani, ister meleksel veya sembolik temsil biçimi aracılığıyla olsun, Bilgelik hakkındaki aracılı raporları doğrudan karşılaşma ile karşılaştırır. Tefekkürde, ruh Tanrı'dan ayrılığının boşluğunu kapatır. Ama bu, Augustine için hem vaadi hem de ıstırabıdır. Ruh, yalnızca bir an için özlem duyduğu Tanrı'yı doğrudan işitir ve O'nunla yalnızca sınırlı bir süre için dolayımsız temas kurar. Burada yine zamansal süre, Tanrı ve ruh arasındaki temel ayrım olan ontolojinin altını çizmek için kullanılır. Bedenlenmiş ruh, vaftizden sonra ve ilahi lütfun yönlendirmesi altında bile, yalnızca Tanrı ile aracısız bir birlikteliğin bir örneğini elde edebilir. Ölüm yoluyla Mesih'i örnek aldığında, kurtulacaktır.

O zaman Tanrı'nın vizyonu onu büyüleyecek, özümseyecek ve içsel bir sevinçle saracaktır. Ancak tefekkür bunu şimdiki hayatımızda başaramaz, çünkü bu bir kurtuluşeylemi değildir.

IX.x'teki (25) ruhun sessizliğini nasıl anlamalıyız? Hem söylemsel düşünceyi hem de rasyonel kavramsallaştırmayı aşmayı içermelidir.
Ama daha fazlası da dahil olmalı. Ruhların sessizlikte bilgeliğe geri döndüğü söylenir ve bu sessizlikte tefekkür eden ruh da kendini aşar. Bu, öz-bilinçli yansıma kaybıyla bağlantılıdır. Artık kendini düşünmeyerek, aradığı sonsuz Bilgelik ile temasa geçebilir. Ve kendini aşarak, zamanı ve geçiciliği aşar. Geçici şeylerin duyurusu bunu açıkça ortaya koymaktadır: "Biz kendimizi yaratmadık, fakat bizi ebedî kalan yarattı." Tefekkür eden ruh, görünüşe göre, varlığın ebedi dünyası içindeki orijinal yerini tanıyabilir ve ruhun zamanın oluşumuna doğru düşüşünün bilişsel etkisini düzeltebilir. Bu, psişik düşüşün bir unsurunu ertelemeyi gerektirir: sıradan bilinç. Augustine bunu hızlı, hatta şiddetli bir zihinsel faaliyet anı, bilinçli yansımadan farklı bir tür zihinsel süreç olarak temsil eder. Ruh, sonsuz bilgeliğe dokunmak için uzanır. Ancak en çarpıcı olanı, Augustinus'un, bu sonsuz varlık algısı sürecek olsaydı, 1 Korintliler 15'ten "hepimizin yeniden dirildiği" zaman, ölülerin diriliş inin gizeminin bu olacağı yönündeki sonuç iddiasıdır. beden olmadan, aşılmış olan. Yine de, tefekkür eden benlik, bu yüce anlayış anında açığa çıktığında, bedensel diriliş in özelliklerinden hiçbirine sahip değildir.

Dolayısıyla bu metin, doğrudan doğruya tefekkürün sınırlı değerine giden verimli bir gerilimi tanımlar. Augustine, bir Pauline diriliş metni kullanarak Hıristiyan okuyucusunun dikkatini buna çeker. Augustine, Ostian anlatısını 1 Korintliler 15:51 ile kapatır. Augustine'in Ostia'daki tefekkür ithaline yaklaşımı oldukça açıktır. Ostian anlatısındaki başlıca Pauline referansları diriliş metinleridir: Filipililer 3:13, 1 Korintliler 2:7 ve 15:51, Romalılar 8:23. Bu metinler, hem ruhsal hem de bedensel olan son durumumuzun bir modelini, yaşamın salt ruhsal karakterine karşıyan yana getirir.

Machine Translated by Google

Ostia'da vizyon. Ostia'da tefekkür, bedeni geride bırakır; Hıristiyan diriliş i öyle değ il. Böylece kurtuluş un tefekkürden ayrı olduğ u bir kez daha gösterilmiş tir. Tefekkürün topladığ ı ilk meyveler, en iyi ihtimalle daha eksiksiz ve nihai bir durumun habercisidir.

Monica ve Augustine'in Ostia'da baş ardıkları ş ey, insanlar iç in mevcut olan en yüksek durumdur: Dolaysız bir Tanrı vizyonu, onu doğ rudan anlama, onunla temas. Yedinci Kitap'ın daha önceki yükseliş inde Augustine'in onun iç in ulaş ılmaz olarak tasvir ettiğ i bir ş ey olan Tanrı'dan zevk alabilirler. Böylece, bu tamamen Hıristiyan olayı, Augustinus'un bu hayatta mümkün olduğ una inandığ ı üç üde baş arılı olur. Yedinci Kitabın yükseliş inden farklı olarak, Ostia'daki vizyon, hacı ruhlarının, Tanrı'yla olan ebedi birlikteliklerinin son halini bekleyerek Tanrı ile sevinç bulmalarına izin verir. Ama bunun ötesine geç emezler, çünkü ruhları hâlâ insandır, hâlâ kurtuluş a muhtaç tır, hâlâ duaya muhtaç tır. Bu, Augustine'in IX.xiii'de (35) ölümünden sonra onun iç in dua ettiğ i Monica iç in bile geç erlidir. Ostia'da bu vizyondan zevk almasına rağ men, ruhu hala ilahi bağ ış lanmaya ihtiyaç duyuyor.
Ostia'da her ne olduysa, tanrılaş tırma değ ildi.

Yedinci Kitap'ın yükseliş anlatılarında olduğ u gibi, bu pasajda doğ rudan betimleme dilini bulamıyoruz. Gerç ekten de Augustinus bize onların diyaloglarının yaklaş ık bir açıklamasını verdiğ ini söyler: "Ben ş öyle bir ş ey söyledim, hatta sadece bu ş ekilde ve tam olarak bu kelimelerle değ il" (IX.x (27)). Sonuç , ruhların aş kın olanla karş ılaş abileceğ i koş ullar ve belirli bir dini deneyimin kaydı üzerine bir meditasyondur. Bu meditasyon süreci, Augustine iç in bir dizi dini fikir ve kutsal metin ifadesini iç erir. Hepsi olayın kaydına o kadar derinden yerleş miş tir ki hiç biri, deneyime özgün olanların aksine, yalnızca geriye dönük olarak inandırıcı bir ş ekilde etiketlenemez. Monica ve oğ lunun paylaş ılan ve hatırlanan dini kelime dağ arcığ ını oluş turdukları iç in, kutsal metin referansları bile olaya eş zamanlı olarak dahil edilmiş olabilir. Bu metinlerin kendileri, azizlerin ebedi hayatı hakkındaki tartış malarının konusu olmuş olabilir ve dolayısıyla onların tefekkür deneyimlerini kısmen ç erç evelemiş olabilir. Ve atıfta bulunulan belirli metinler Augustine tarafından geriye dönük eklemeler olsa bile, bölümün kendisine dahil edilen Hıristiyan kavramlarının ayrıntıları olabilirdi. Yükseliş i hızlandıran konuş ma, sonuç ta, Hıristiyanların ölümden sonraki yaş am fikirleri hakkındaydı. Bu nedenle, İ tiraflar metni, daha sonraki bir teolojik dayatmadan ziyade, Ostia'daki bölümün kendisiyle sürekli olarak görülmelidir. Augustine'in hayatındaki olaylara anlam vermeye ç alış tığ ı karmaş ık ve uzun bir sürecin parç asıdır.

Ostia'daki o ara iç in orijinal olanı saptamak iç in elimizde hiç bir araç , deneyimin özgün özelliklerini keş fetmenin hiç bir yolu, Augustinus'un kullandığ ı dini dilden bağ ımsız hiç bir söylem yok. Aslında tüm bu ç abalar felsefi olarak ş üphelidir. Augustinus'un anlattığ ı gibi, Ostia'daki vizyon bir Hristiyan deneyimidir ve karakteri indirgenemez bir ş ekilde Hristiyandır.

Augustine bu metinde annesiyle birlikte bilinç lerini hızlandıran ve ç oğ altan ısrarlı bir mevcudiyetle karş ılaş tıklarını ileri sürer.

Machine Translated by Google

neyin gerçek olduğunu ve neyin doğru olduğunu anlamaları. Ve bunu Hristiyan olarak ve Hristiyan oldukları için yaptılar. Geçit böylece birkaç şeyi başarır. Öne çıkan özelliklerini yalnızca geçmişe dönük teoloji olarak ele alma çabalarını şaşırtıyor. Ve aynı zamanda, hem bilgili hem de eğitimsiz Hıristiyanlar için ilahi olanın dolaysız bilgisi kapasitesini tasdik eder. Bu otobiyografik anlatım aracılığıyla, Augustine böylece eski okuyucularına Hıristiyanlığın gerçeğinin canlı ve açık bir garantisini sunabildi. Ruhun Platonik yükselişinin, Platonistlerin kabul edeceği terimlerle olmasa da Hıristiyanlar için erişilebilir olduğunu gösterebildi. Monica ile kendi içlerindeki karşılıklı yolculuklarında karşılaştıkları şey, Bir'in varlığı değil, ruhlarının yaratıcısıdır. Aşkınlığı, kişiler olarak kendileri için akut endişe ile uyumlu olan ebedi bir kaynak keşfettiler. Ve o anlayış anında elde ettikleri bu sonsuz bilgeliktir, içinde yaşadığı sonsuzluktan çağıran kişisel bir Kişi.

Yine de Augustinus'un sonu deneyimin kendisi değil, deneyimin meyvesiydi. Bu nedenle, "mistisizm" kategorisi, Augustinus'un Ostia'daki tefekküre ilişkin açıklamasını çözümlememizde bize pek yardımcı olmaz. Bu kavram ile metnin kendisi arasında soğuk bir sürtüşme vardır. Augustinus öncelikle öznel duygularını kaydetmekle ilgilenmez ve bu duyumlardan veya duygulardan teolojik çıkarımlar yapmaz. Bu metinlerde gerçeğin mevcudiyeti berrak bir durgunluk olarak tasvir edilir, ancak dikkat çekici olan bu bilişsel berraklıktır, durgunluk anı değil. Ancak, İtiraflar'daki mistik deneyimleri ayırt etmeye yönelik çağdaş eğilimimizi bir kenara bırakırsak , Augustinus'un kendi yansıma kategorilerini keşfedebiliriz. Ve theoria'nın doğasına ilişkin geç antik çağ tartışması bağlamında düzgün bir şekilde okunduğunda , İtiraflar'daki tefekkür örneğinin Platonizm'den nasıl farklı olduğunu görebiliriz. Augustinus ruhu, yaratılışının asaletini kavrayabilir, ama aynı zamanda ruhsal yabancılaşmasının büyüklüğünü de kabul edebilir. Augustinus için tefekkür böylece ruhun trajik kaybı ve düşüşüyle birlikte aşkın Bilgeliğin kesin varlığının iki taraflı bir kabulüne dönüşür.

Tefekkür böylece, sakinliği pahasına ruhun aşkın umudunu güvence altına almıştır.

Machine Translated by Google

Bölüm III

YAŞAYAN BİR RUH

SADIK

"Onunla birlikte yaşamın başlangıcı, diriliş in tüm özelliklerini taşır." Pater'in Michelangelo hakkındaki yargısı böyleydi (Pater 1980: 59). Başlangıcı ve sonu diriliş ve sonsuz yaşama atıfta bulunularak çizilen İtiraflar'daki insan yaşamı için de aşağıyukarı aynı şey geçerlidir . Bu çarpıcı gerçek, Hıristiyan tefekkür pratiği aracılığıyla ortaya çıkar. Düşmüş ruha Tanrı'nın mevcudiyetinin anlık ve dolaysız bir hissini sunar ve nihai sonunu ima eder. Ruh, Tanrı'nın sevgisinin gücüyle çekilen ilahi mevcudiyetin devamını arzular.

"Tutarsız olayların fırtınaları, düşüncelerimi, ruhumun en içteki içlerini parçalıyor, o güne kadar, aşkınızın ateşiyle arınmış ve erimiş olarak size karışmak için birlikte akacağım" (XI.xxix (39)) . Tefekkür, ruhun "şaşırtıcı derinliğini" - derin girintilerini ve ilahi lütfun aydınlatıcı gücü aracılığıyla hakikatin istikrarını keşfetmeye yönelik doğuştan gelen potansiyelini - açığa çıkarır.

Yine de tefekkür aynı zamanda ruhun sığlığını, varlığının olumsallığını, düşmüş durumunun yoksulluğunu, Tanrı ile ebediyen ilişki kurma konusundaki doğal yetersizliğini de ele verir. Ancak diriliş i güç ve umut veren Mesih'tir ve Mesih'in itirafı tefekkürün kendisini yenileyebilir ve derinleştirebilir. Bu Hıristiyan tefekkür anlayışı, İtiraflar'ın sonraki söylemsel kitaplarında daha açık bir şekilde ortaya çıkar. Bu bölümler, ilk dokuz kitabın kişisel anlatısına teolojik bir koda oluşturur. İçlerinde, günahkâr varoluşun derinliklerinden Tanrı'ya konuşan, itiraf eylemine katılan yazarlarının sesini duyarız. İtiraf, önemi tefekküre dönüşen bir eylemdir. Augustinus Yedinci Kitapta bize Tanrı'nın hacı benliğine Platoncu tefekkür varsayımı ile Hıristiyan itirafının lütfu arasındaki farkı ayırt etmeyi nasıl öğrettiğini anlatır. İtiraflar'ın sonraki kitaplarında Augustinus, lütuf ve Mesih'in itirafıyla yeniden biçimlenen tefekkür üzerine düşünür. İlk tefekkür deneyimleri, bunların bellekte uzamasına neden oldu ve ruhu, bu deneyimleri geriye dönük bir modda sürdürmeye zorladı.

Machine Translated by Google

Araş tırmamızın son bölümü, Onuncu Kitaptan On Üçüncü Kitap'a kadar olan bu yansımaları takip ederek, derin derinleş en derinleş menin izini sürerek baş layacaktır. Tartış ma, daha sonra, bölümün ikinci bölümünde, İ ncil'de tanımladığ ımız Hıristiyan tefekkürü hakkındaki genel görüş ün stokunu almaya dönüş üyor.
itiraflar Son bölüm, yazılan bazı metinlerin değ erlendirilmesine ayrılmış tır.
ona daha fazla ış ık tutan ve temsilini teyit eden İ tiraflardan sonra
tefekkür.

Machine Translated by Google

7

MUTLULUĞ UN EVİ

İ tiraflar , geliş en ancak tutarlı bir teolojinin armatürü üzerine inş a edilmiş tir .
Augustine onu yazmaya geldiğ inde, tefekkür ve insan aş kınlığ ı hakkındaki
düş üncesinin ana hatları, geçici olarak da olsa, zaten yerindeydi. Onun potasında bazı
merkezi kavramlar oluş muş tu.
dönüş üm deneyimleri ve sağ lanan bu çağ daş yorumlar
bitmiş iş i karakterize eden sonraki yansımaların temeli.
Dolayısıyla İ tiraflar , Augustinus'un Hıristiyanlık hakkındaki açıklamasının ifadesidir.
tefekkür ve ortaya çıktığ ı otobiyografik bağ lam. bu
teori ve olaylar birbirine derinden bağ lıdır. Kiş isel anlatıyı çerçeveleyen bu fikirler
ona kavramsal bir ş ekil verir, ancak daha farklı bir anlatıma aktarılmış gibi görünür.
bu süreçte kiş isel anahtar

İ tiraflar , okuyucularına keskin bir ş ekilde çizilmiş bir tefekkür portresi sunuyor .
Ruh, Tanrı'nın lütfuyla yukarı kaldırıldığ ında, bu anlık bir aş kınlık eylemidir.
ve mekan ve zaman içinde bedensel varoluş un sınırlarından kurtulur. Ve benliğ in
göksel dünyadaki potansiyel yerine eriş menin kısa bir vesilesidir.
ki yolculuk etmeyi umabilir. Orada ruh aracısız temasın tadını çıkarabilir
Tanrı ile. Ama tüm bunlar sadece anlık ve kısacıktır, bir anda sona erer.
anında, ruhun bedenlenmesi ona ve onun ölümlü durumuna geri akarken
kendini yeniden ifade eder. Dahası, ruh cennetsel bir geleceğ in olmadığ ını fark eder.
sonsuzluğ a bu kısa bakış la garanti altına alınmış tır, çünkü çok ani bir ş ekilde sona erer çünkü
ruh düş müş , bu aş kın evden kaybolmuş bir sürgün, etkisiz
kendi yükseliş i. Tefekkür, kurtuluş un garantisini vermez; o değ il
ruh için sonsuzluğ a güvenli bir geçiş tamamlayın. Sadece derinliğ ini anlatır.
ruhun düş üş ü ve umutlarına açıklık getirir.

Augustinus'un İ tiraflar'daki tefekkür teolojisini anlayabilecek bir konumdayız,
sadece kavramın bu kavramın kabul ettiğ i yoğ un incelemeden dolayı değ il.
metnin kendisinde değ il, aynı zamanda bu değ erlendirmenin geliş imini daha önceki
çalış malarda gözlemleyebilmemiz nedeniyle. Dikkat çekici bir ş ekilde onun eserlerine sahibiz
386 sonbaharında ve 387 kış ında Cassiciacum'da yazdı.
387'deki Paskalya vaftizinden önce geri çekildi. Bu nedenle, bu eserler Ostia'daki
görümden hemen önce yazılmış tır. Bunlar arasında Contra Academicos, De Beata Vita,
De Ordine ve Soliloquia. Onun ilk teolojik tasvirine de sahibiz.

Machine Translated by Google

388'de Roma'da yazılan De quanititate animae incelemesinde tefekkür .
Bunlar Ostian anlatısını çerçevelemeye yardımcı olabilir. Bu deneyimin kendisine ayrıcalıklı bir erişimimiz olmasa da, en azından Augustine'in tefekkür tasvirinin erken gelişimini takip edebilecek bir konumdayız. Bu düşünme ve yorumlama süreci, doğrudan İtiraflar'da bulduğumuz kesin hesaba götürür .

Bu bölümde önce Yedinci Kitap'ta anlatılan olaylardan sonra, ancak Ostia'dan önce yazılan metinlere ve daha sonra bu olaydan sonra yazılan ilk tefekkür tartışmasına yakından bakacağız. İtiraflar Kitapları Ondan On Üçe, anlatı sesi açıkça Ostia'daki vizyondan on yıl veya daha fazla bir süre sonra daha önceki deneyimlerini yansıtan piskoposun sesi haline geldiğinde döneceğiz . Bu, Ostia'dan önceki beklentinin zeminini oluşturan tefekkür modelini, o olayın açıklamasına dahil edilen kavramlarla birlikte ele almamızı sağlayacaktır. Daha sonraki kitaplarda ortaya çıktığı şekliyle Augustine'in tefekkür teolojisini oluşturan açıkça geçmişe dönük yorumları da gözden geçirebiliriz. Dolayısıyla ilk konumuz tefekkür yorumları olacak – Ostia'dan önce ve sonra.

Contra Academicos , MÖ2. ve 1. yüzyılda gelişen ve başta Cicero olmak üzere bazı bilgili Romalılar üzerinde önemli bir etkisi olan Platoncu Yeni Akademi'nin ılımlı şüpheciliğine karşı yazılmış bir incelemedir .
Augustine, Maniheizm'e karşı hoşnutsuzluğu arttıkça teolojiye şüpheci bir bakış açısı getirmeye başladığını söyler. Vaftiz yolunda ilerlemek istiyorsa, bu perspektiften vazgeçmesi ve insan bilgisinin temeli hakkındaki endişelerini temizlemesi gerekiyordu. Felsefi okumanın yaşamı ve hırsları üzerindeki etkisini hatırlatarak ve özellikle Havari Pavlus'un yazılarını vurgulayarak, dönüşümünün ilk hesabını İkinci Kitap, Bölüm 5'te buluyoruz. Bunları kaptı ve inceledi - "titreyen, kararsız ve sabırsız". De Beata Vita , teolojik gelişimini İtiraflar'dan tanıdık bir tarzda anlatır : Cicero'nun Hortemsius'unun 19 yaşındayken erken etkisi, Maniheist yıllar, şüpheci Akademinin önemi - burada İtiraflar'dan daha belirgindir , Ambrose'un keşfi ve cisimsizliğin yeni fikri. Ve Plotinus'un birkaç kitabını okuduğunu ve onları bir Hıristiyan otoritesiyle, besbelli Pavlus'la karşılaştırdığını anlatır. Bunlar, Ostia'dan önceki düşüncelerindeki hüküm süren metinler, Plotinus'un bazı incelemeleri ve Pavlus'un mektuplarıdır.

De Ordine ve Soliloquia'daki bu iki değerli okumadan neyin ortaya çıktığını görebiliriz . İlk çalışmada, II.viii.25 ve ix.26'da, Augustinus, ruhun Tanrı'nın yasasını tasarladığı ve onu kendi yaşamına aktardığı ölçüde daha eksiksiz yaşadığı tefekkür yaşamının bir idealini sunar. Kusursuz hayatın algılarını takip edenler, aklın ne olduğunu, her şeyin onda olduğunu, daha doğrusu her şeyin toplamı olduğunu kavrarlar. Ancak ruh, aklın ötesinde her şeyin kaynağını veya ilk ilkesini ayırt edebilir. Metin daha sonra şöyle der: "Bu hayatta bu bilgiye çok az kişi ulaşır, fakat bu hayattan sonra bile kimse onun ötesine geçemez." Bu, bir tür tefekküre dayalı bilginin

Machine Translated by Google

gerçekten de bu hayatta oldukça disiplinli bazı ruhlar için mümkün olabilir. Üstelik,
ruh bedenden kurtulduğunda bile bilgi aşılamaz.

Soliloquia benzer bir tez sunar. Augustine bu roman çalışmasında
kendi ruhu içinde bir iç diyalog içinde akıl. Zihin gözünün, bedenden ve ölümlülerden
bağımsız olduğu her an akıl kullanabildiğini keşfederiz.
arzular temizlendi. İnanç, duyulara direnmek ve inanmak için gereklidir
zihnin daha iyi bir dünyaya erişimi olduğunu. Umut bu projeyi sürdürür, ki bu
aşkla tamamlandı. Aşk, Tanrı'yı görmeyi ve ondan zevk almayı arzular, bu bir özlemdir.
Tanrı'nın vizyonu tarafından tamamlandı. Bu ölümlü hayattan sonra geriye yalnızca Tanrı sevgisi kalır;
inanç ve umut gereksizdir. Ruh ölümle salıverildiğinde, ruh kendisini bütünüyle bağlı
olduğu Tanrı'ya verebilir. Böylece Tanrı'nın vizyonu bu
hayat, ruhun bir sonrakinde sürekli olarak başarabileceğinin kısaltılmış bir şeklidir.
Bu, Augustine'nin Ostia'dan önceki yargısı ve beklentisidir. tefekkür
yükseliş in özellikle var olduğunu varsayarsak, zaten bir Hıristiyan modeline dayanmaktadır.
Tanrı, karşılıklı sevgi ilişkisinden doğar. Plotinian'ın soyutlayıcı mantığı
Ruhun, Bir'in suretinden yüklemi kaldırarak yükseldiği olumsuz teoloji görüşte
değildir. Gerçekten de Soliloquia'da tefekkür
İtiraflar VII.xvii'nin (23) hesabını andırır ve bir
ilk temsili.

387'nin sonlarında ya da 388'in başlarında Augustine, Ostia'daki görümden sonra
ilk tefekkür tedavisini yazdı. Bu geriye dönük yorum, bir
De quantitate animae, Ruhun büyüklüğü üzerine başlıklı çalışma. metinler sürerken
Ostia'dan önce gelenler bize Augustine'in kültürel olarak şartlandırılmış fikirleri hakkında bir fikir verir.
tefekkür hakkında, bu çalışma şu anda neye inandığı konusunda oldukça spesifik.
İki nokta özellikle dikkat çekicidir. İlk olarak, Augustine yedi seviye tanımlar
ruhun içinde, varoluş menzili içinde yedi derece. ve en yüksek
seviye, tefekkür, bu çerçevede erişilebilen nihai ve kalıcı bir durumdur.
hayat. İkincisi, Augustine bazı büyük ruhların şimdi bu yüce
ruhsal durum, ancak oldukça ilgi çekici bir şekilde bazı durumlarda bunun
hızlı bir şekilde, diğerlerinde ise yavaş bir şekilde elde edilir.

Ruhun yedi derecesi şunları içerir:

1 animasyon, animasyon. Ruh, bedenin canlandırıcı gücüdür.
2 duyu, duyu. Ruh, çevresini algılama yeteneğine sahiptir.
hareketin, hafızanın ve hafızanın.
3 ars, sanat. Düşünce ve dil yoluyla bütünün yaratıcısı olarak ruh
insan kültürünün.
4 erdem, erdem. Ahlaki ve etik estetik yorumcu olarak ruh,
ahlaki anlayış ve ilerleme. Bu ancak yardımıyla mümkündür.
Allah'ın adaleti.
5 sükunet, huzur. Ruh, ahlaki bir kendine hakim olma durumunda,
değeri ve Tanrı'nın Hakikat olarak tefekkürünü aramaya başlar. 6
giriş, giriş. Burada ruh ahlaken o kadar arınmış tır ki, özlemi
neyin doğru olduğunu anlamak ve en iyi entelektüel vizyona yol açar.

Machine Translated by Google

7 tefekkür, tefekkür. Ruh şimdi yerleşik bir zevk durumunda
Tanrının.

İşte ruhun bu son derecesinin tarifi:

> Şimdi, ruhun yedinci ve en yüksek derecesi olan, tam olarak bir derece
> değil, diğer derecelerin onu getirdiği bir mesken yeri olan hakikatin
> vizyonuna ve tefekkürüne varıyoruz. ne olacak
> Diyorum ki, sevinçler ve mükemmel ve gerçek olanın keyfi nedir?
> iyi? Hangi dinginlik ve sonsuzluk nefesi? Büyük ve emsalsiz ruhlar bu
> şeylerden o kadar söz ettiler ki,
> bu şeylerin tartışılabileceğine karar verdik, büyük ruhlar ki, biz
> inanın, gördünüz ve şimdi bunları görün.
>
> (De Quant. 33 (76))

Bu erken anlatımda, tefekkür öncelikle ahlaki ve
entelektüel bir vizyon veya doğrudan anlayışla sonuçlanan manevi ilerleme
gerçeğin. Bu aynı zamanda Tanrı'nın aracısız bir zevkidir, yerleşiklerin son durağıdır.
sonsuz barış. Bu keyif anlık bir olay ya da ani bir olay değildir,
buna doğru ruhsal ilerlemenin hızı değişebilir. Ve öyle bir seviye ki
büyük ruhlar bu hayatta başarabilir ve başarabilir ve dahası, bu bir makamdır.
dayanır. Burada ruhsal vizyonun kaçak bir anının anlamı yoktur. Yerine
ruhun kendisinde bulunan güçler aracılığıyla görkemli bir yükseliş buluruz.

"Büyük ve eşsiz ruhlar" ifadesinin kapsamını bilmiyoruz.
isimlerden bahsedilmiyor. Belki de putperest Platonik bilgeler kastedilmiştir, belki
olumsuzluk. Ancak açık olan şu ki, bu süreç doğasında var olan güçleri gerçekleştirirken,
ruhta, Tanrı'nın gücüyle ilerler. Augustine de altını çiziyor
ruhun, yaratıcısı, babası ve yaratıcısı olan Tanrı'nın bir eseri olduğunu. yapımcı olarak
ruhun, Tanrı onu biçimlendirmek ve onarmak için hareket eder. Dahası, bu yedi katlı
yükseliş süreci, Kilise'nin ruhsal beslenmesi aracılığıyla gerçekleşir.
ruhun annesi. İnsanlar, Mesih'in enkarnasyonu aracılığıyla
bu sürecin bir örneği ve kurtuluşa doğru bir başlangıç ile sağlanır. Dolayısıyla
Ostia'dan sonra tefekküre dair elimizdeki ilk açıklama, temelde
Hıristiyan olan.

Bu metin, Augustinus'un anlatımlarındaki ruhsal iyimserliğin yüksek filigranıdır.
tefekkür ve insanlık durumu. Kesinlikle gerekli olduğunu varsayar.
Tanrı'nın zevkine yükselmek için ilahi müdahale. İsa ve
Kilisenin henüz gelişmemiş bir rolü var. Ama metin de açık ki
tefekküre ulaşılması, bir ruhsal mükemmellik programından gelir ve onun
tamamlanmasını temsil eder. Ve bu meyve sürekli bir koşuldur,
büyük ruhların bu hayatta gerçekten başardıkları bir şey,
ilahi varlığın huzuru. Ölüm, bedenden bir kaçış sağlayacak, hafifleyecek
Tanrı'ya giden yol ve "ruhun tam birliğinin önündeki tökezleyen bir engeli ortadan kaldırmak"
gerçeğin kendisi ile." Ancak bazı ruhlar bunu bu hayatta bile başarır. Var

Machine Translated by Google

bu büyük ruhların muhteş em ruhsal durumu hakkında epizodik hiç bir ş ey yoktur,
Ahlaki mükerrerliğ i bilmeyenler. Dolayısıyla tefekkür, ruhun mührüdür.
ruhsal geliş im. Daha sonraki düş üncesinde, Augustine ruhun varlığ ını asla inkar etmeyecektir.
Tanrı'nın entelektüel vizyonu iç in kapasite. Bu, sonraki hayatının mihenk taş ı olur
teoloji. Ancak, bu konuda sürekli bir ruhsal mükemmellik koş ulu nosyonu,
Tanrı'nın tefekküriyle belirlenen yaş am, yakında ş üpheli hale gelecektir. On yıl
ya da daha sonra, İ tiraflar'ı yazdığ ında bu iddia değ iş ecektir.

De quantiate animae'den alınan bu metin , Augustinus'un 387-388 olaylarından
sonra tefekkür ve ruhun ruhsal yükseliş kapasitesini geriye dönük ilk
değ erlendirmesidir. Yine de Augustine'in ruhun bu seviyelerine iliş kin tanımı
Tanrı'ya yaklaş ım, herhangi bir otobiyografik olayın açıkça bir yorumu değ il,
sadece ruhun güç lerinin teorik bir değ erlendirmesidir. onun tenoru
iki önemli unsur tarafından belirlenir. İ lk olarak, sonraki yükseliş le paylaş ır
İ tiraflar Yedi ve Dokuz'dan metinler ağ ırlıklı olarak epistemik bir karakterdir. Bu,
ruhun Tanrı'yı tanıma yeteneğ i ile ilgilidir;
ruhun gerçekliğ in yüce yaratıcısı ile aracısız birlikteliğ i. İ kincisi, ruhu bir duruma
geri getiren iç sel benliğ in bir dönüş ümünü ç izer.
Allah'ı düş ünmesine izin verir. Augustine, neyin iç eriğ ini tarif ediyor.
ifş a ve bu üstün bilgi tarzının doğası. önemli ölç üde
Tefekkür maddesinin kesinliğ inin kavranmasını iç erdiğ i söylenir.
vücudun diriliş i (De Quantitate 76'da). Ayrıca, İ tiraflar'da olduğ u gibi,
tefekkür, ödüml ü ş eyleri doğ ru bir ş ekilde ölç me yeteneğ ine yol aç ar ve
ödümün olumlu karakterini tanır.

Augustinus'un inkar edeceğ i ş ey, bu ruhsal düzeyin dayanıklılığ ıdır.
İ tiraflar'da . Gördüğ ümüz gibi, tefekkürde ruh,
Milan'da gerçeğ in bilgisi ve Ostia'da ödümü iç in hazırlanacak
Monika. Ancak bir kez elde edilen bu manevi seviye, İ tiraflar'daki hesaba göre kalıcı
değ ildir . Sebep, De Quantitate'deki tefekkür tasviri iç inde birleş en yorum dizilerinde
bulunabilir . Bu yedi seviyeden yükseliş , birbiriyle iliş kili birkaç ama

farklı unsurlar: ruhun bilgi kapasitesinin arttırılması,
en iç teki benliğ in ahlaki dönüş ümü ve doğ asının yenilenmesi
Tanrı tarafından onunla birliktelik iç in tasarlanmış olan. Daha sonraki analizlerde
İ tiraflar, Augustine 386-387'de kendi geliş iminin farkına varır.
bu modele uymayı baş aramadı ve belki de daha önemlisi, ahlaki
durum düş meye devam ediyor. Ama De quantitate'de, üç iplikç ik
tefekkür - epistemik, ahlaki ve ontolojik - birbiriyle iliş kiliydi ve bu
Tanrı'nın doğ rudan bilgisine ve bu yüce varlığ ın dayanıklılığ ına neden oldu.
ş art. Tefekkür yoluyla ruh, "bir meskene" gelir.
o, bozulmamış bir barış ın istikrarlı bir durumunda Tanrı'dan "zevk alabilir". Augustine değ iş tirecek
İ tiraflar'daki daha önceki tefekkür açıklamasının bu yönü . Odak noktası, ahlaki
dönüş üm ve kendi hikayesinde oynadığ ı rol olacaktır.
En kesin olarak Milan ve Ostia'da en yüksek tefekkür seviyesine ulaş tığ ında ısrar
ediyor, ancak bu seviyenin sürdürülebilir olmadığ ını kabul ediyor. Dahası,

Machine Translated by Google

bunu kişisel bir başarısızlık olarak değil, evrensel bir başarısızlık olarak görecektir.
tüm düşmüş ruhlar.

İtiraflar'ın öne çıkan iki özelliği, daha önceki yazılarının bu revizyonunu ortaya koymaktadır.
tefekkür anlayışı: çözülmemiş tutkularının kabulü ve
Monica'nın karakteri. Her ikisi de farklı şekillerde olsa da okuyucuyu şaşırtmak için ortaya çıkar.
yollar. Genel tefekkür anlayışının,
bir Cicero okuyucusu ve Platoncuların kitapları için kültürel miras aldı.
Ve bu model, kendi ruhu aracılığıyla ruhun kademeli bir ahlaki reformunu varsaydı.
felsefi diyalektik ve ılımlı çilecilik çabaları. Tahminler değişti
Bu projenin hızıyla ilgili. Ama tefekkür etmenin nihai amacı,
ahlaki bir durumda, içsel ilahi saflığına geri yüklenen bir ruhun ortaya çıkışı
kendini kontrol etme ve ileri düzeyde entelektüel ilerleme. Bu, tefekkür pratiği yoluyla
ortaya çıkan ve
ruhun ilahi olanla nihai birlikteliği için aşama. Yüksekliğinde, tefekkür
De quantitate animae tabiriyle ruhu "bir meskene" getirdi.
Plotinus'a göre, gördüğümüz gibi, filozofun ruhu,
onun anlaşılır benliğinin daha derin girintileri vardır ve orada Bir'in derinleşen
mevcudiyetini bekler. Tüm bu felsefi süreç zorlu, uzun ve
nihai aşaması için, büyük ölçüde içsel benliğin kendi çabalarının ürünüdür. Bu bir
temelleri hala Platonik tasvire dayanan tefekkür programı
Sokrates'in, özellikle ahlaki ilerlemeyi temel aldığı temsili
entelektüel bilgi ve bilişsel hatada etik başarısızlık.

Yine de Augustinus bu tefekkür anlayışına meydan okuyacaktır, ilk olarak
ilk eserlerinde ve İtiraflar'da kararlı bir şekilde yeni başlayan yollar. saat
Örneğin Cassiciacum, Augustine ve onun arkadaşları arasındaki diyalektik pratiği.
öğrencilerin halihazırda elde edilenlerden daha büyük sonuçlar vermediği gösterilmiştir.
Monica, bilgisiz bir kadın. De Beata Vita'nın finalinde, uygun bir nasihat ve mutlu
hayatın kısa ve öz bir özetini sunan Monica'dır.
onun inancının temeli. Augustine'in geliş iminin bu aşamasında bile, onun
anne, dindarlar için mevcut olan ahlaki bilgeliğin bir örneği haline gelmişti.
Hıristiyanlar klasik felsefe uygulamalarında eğitim görmediler. Gördüğümüz gibi
De quantitate animae'de Augustine , tefekkür sürecinin
geliştirme uzun veya kısa olabilir. Böylece, daha önceki yazılarında bile,
Plotinian theoria modeli zaten nitelikliydi.

İtiraflar , önceki gelenekten resmi bir kopuş yapar. Şimdi tefekkürün
sınırlamaları anlatılıyor, Platon'u yadsımak için çok fazla değil.
onu genişletmek, anlamını değiştirerek –
theoria deneyiminin tasviri . İtiraflar VII.20(26)'nın ısrar ettiği gibi ,
Platonizm iddia ettiği şeyi sunmayı başaramadı: ruhun yaşaması için manevi bir alan,
"mutluluk yuvası." Bu iddianın gerekçeleri, tutuklama samimiyeti ile sunulmaktadır.
On Kitapta. İtirafların en rahatsız edici yönlerinden biri ,
Augustinus'un, devletle devam eden mücadelesini uzun ve ayrıntılı olarak kabul etmesi.
onu etkilemeye devam eden ayartmalar. O ruh ruhsal olarak bitmemiş , hatta
vaftizinden ve Ostia'daki vizyondan sonra. Huzurun aksine

Machine Translated by Google

Porphyry'nin Life of Plotinus'undaki düşünceli bilge veya Athanasius'un Life of St. Antony'deki kutsal adamın göze çarpan kutsallığı, Augustine kendini başlangıçta olumsuz bir ışıkta sunar. Ne dönüşüm ne de vizyon, düşmüş doğasını tamamen değiştiremezdi. İsa'nın başkalaşımının daha sonraki irtidatları önlemek için yetersiz kaldığı Aziz Petrus gibi, Augustine de ahlaki tekrar suç işlemekle boğuşuyor. Hıristiyan vaftiziyle kurtuluş umuduna kabul edilmiş, yeni bir ilahi anlayışa dönüşmüş, hatta ilahi Bilgelik ile anlık temas kurmuş olsa da, Augustine'in ruhu yine de düşüşün etkileriyle yaralıdır ve ahlaki istikrarı hala yıpranmıştır. tamamen güvenli değil. Bu, hem pagan hem de Hıristiyan olan eski tefekküre dayalı kutsallık kavramlarını kasıtlı olarak alt üst eden dikkate değer bir kabuldür. Bu açıdan, İtiraflar bir otohagiografi ya da belki de çok kurnaz değildir.

Bu yeni günah çıkarma tavrının çarpıcı bir örneği, Augustine'in vaftizden ve çileci bir yaşamın benimsenmesinden sonra bile rüyalarında cinsel arzuların devam ettiğini kabul ettiği X.xxx (41)'de bulunur:

> Bana bir kız arkadaşla yatmaktan kaçınmamı emrettin ve evliliğin kendisiyle ilgili olarak, izin verdiğinden daha iyi bir yaşam tarzı benimsememi tavsiye ettin (1 Kor. 7:38). Ve bana güç verdiğin için, bu, ben senin kutsallığının dağıtıcısı olmadan önce bile yapıldı. Ama uzun uzadıya sözünü ettiğim belleğimde, cinsel alışkanlığım tarafından oraya sabitlenmiş eylemlerin hâlâ canlı görüntüleri var.
> Bu görüntüler bana saldırıyor. Ben uyanıkken güçleri var, ama uykuda sadece zevk uyandırmakla kalmıyorlar, hatta rıza uyandırıyorlar ve gerçek eyleme çok benziyorlar.

Augustine, bilincin ahlaki durumu ile uyuyan benlik arasında ayrım yaparken, yine de, ilgili rıza ve suçluluk derecesi ile birlikte, uyuyan kişinin zihninde aklın devam eden işleyişi karşısında şaşkına döner. Aktarılan izlenim, henüz cinsel arzudan arınmamış ve "ruhun hastalıklarını" iyileştirmek için ilahi lütfa ihtiyaç duyan bir ruhtur.
Augustinus'un bu metnini diğerlerinden ayıran şey, hem kendi durumunun öz-raporu hem de benliğin, aklın gücünden kaçan opak unsurlarının bulunduğuna dair elle tutulur duygudur. Benliğin inancı ve dönüşümü, daha derin, çözülmemiş enerjilerin yüzeyinde sürer.
Yedinci Kitapta ruhunun Tanrı'dan zevk alacağı istikrarlı bir yer bulması şehvetin ağırlığı olmasına rağmen, ruhu günah işlemeye sevk eden unsurlar hiçbir şekilde sadece cinsel değildir. Bu nedenle, devam eden varlıkları özellikle dikkat çekicidir. Cinsel arzu hafızasında ve uykusunda kendini gösterirken, günaha karşı inkar edilemeyecek bir rıza unsuru vardır (X.xxx (42)). İlahi Bilgelikle en derin temas anından sonra bile, ruhun derinliğinde hiçbir şey değişmemiş gibi görünüyor.

Augustine, On Kitapta, tümü ruhunun rızasının ürünü olan bir dizi devam eden ayartma ve eksiklikten söz eder. biz verildik

Machine Translated by Google

ruhunun ahlaki bir envanteri, duyuların gözden geçirilmesi ve onun üzerindeki göreceli gücü. Gıda, cinsel iliş kilerin aksine, basitçe vazgeçilemez olduğ undan, sürünen bir oburluktan mustariptir (X.xxxi (44-47)). Parfümlere karş ı büyük ölçüde kayıtsız olduğ unu düş ünüyor, ancak burada bile bu yargının yanlış olduğ undan ve içinde gizli bir zayıflığ ın gizlenebileceğ inden endiş e ediyor (X.xxxii (48)). Ancak kulağ ın zevklerine gelince, ciddiyet tarafında hata yapabileceğ ine inanıyor (X.xxxiii (49–50)).

Dahası, benliğ in içinde, duyulara dayanan, ancak onların dolaysızlığ ının ötesine geçen günaha yönelik daha karmaş ık eğ ilimler vardır. Özellikle merak onu ilgilendiriyor (X.xxxv (54–56)). Ruhu, duyuları yenilik ve deney ş ehvetinde kullanmaya çeker. Böylece insanlar tiyatro gösterisine, sihire, astrolojiye, okült'e çekilir - bunların onun üzerinde hiçbir etkisi olmasa da. Yine de özgüye kayıtsızmış gibi davranamaz ve eleş tirinin acısını ve onunla birlikte kendini haklı çıkarma eğ ilimini ortadan kaldıramaz. (X.xxxvii (60)). Hayat, "muazzam bir tuzaklar ve tehlikeler ormanıdır" (56). Yalnızca "kurtuluş umun Tanrısı" ona umut verebilir. Ve bu ilahi yardım sayesinde ruh, kusurlarını kavrar ve onları kendisine, Tanrı'ya ve komş usuna kabul eder. İ tirafın amacı budur, tek baş ına Tanrı'nın yardımıyla kusurlu olarak bile gerçekleş tirilebilecek bir ş eydir.

İ tiraf edimi, ruhun kurtuluş için verdiğ i güvencesiz ve bitmeyen mücadelenin günlük olarak tanınması, Augustinus için tefekkür pratiğ inde ayrılmaz ve gerekli bir unsur haline gelir. Tefekkür, itirafla yeniden biçimlendirilmeli, Augustinus'un Pauline'in insan ruhu anlayış ı olduğ una inandığ ı ş eye uyacak ş ekilde yeniden yapılandırılmalıdır. Aleni itirafı, bu sürekli kiş isel ahlaki yenileme görevinin, onu tutmaya devam eden "ağ ırlığ ı" kaldırma çabasının, çözümlenmemiş günah iş leme iradesinin bir parçasıdır. Augustine, X.iii (4)–iv (5)'te bu masumiyet ş üphesi ve yazarlara ait ve özel itiraflar uygulaması üzerine düş ünür:

> Rabbim, vicdanım her gün itiraf ediyor, kendi masumiyetinden daha çok güveneceğ in merhametine güvenerek.
> O halde, insan okuyuculara bu kitapla bir zamanlar ne olduğ umu değ il de kim olduğ umu itiraf ettiğ imde, bunun ne yararı var? Gördüğ üm ve hakkında konuş tuğ um geçmiş imi itiraf etmekten elde edilen kâr. Ama itiraflarımı yazarken ş u anda ne durumdayım, hem beni tanıyanlar hem de tanımayanlar ama benden ya da benim hakkımda bir ş eyler duymuş olanlar bilmek istiyor; Ben ne olursam olayım, kulakları kalbime uymuyor. O yüzden ben itirafımı yaparken, gözüyle, kulağ ıyla, aklıyla nüfuz edemeyecekleri içsel benliğ imi öğ renmek istiyorlar. Ancak bunu yapmak isteseler ve bana inanmaya hazır olsalar da, gerçekten kesin bilgiye sahip olamazlar. Onları iyi insanlar yapan aş k, onlara kendimi itiraf ederken yalan söylemediğ imi söylüyor ve içlerindeki aş k bana inanıyor.

Machine Translated by Google

> Fakat bununla nasıl bir düzen kazanmayı umuyorlar? Şimdi, senin hediyenle sana yaklaştığımı duyduklarında, şükran günümde bana katılmak istiyorlar mı ve kendi ağırlığım tarafından nasıl geri tutulduğumu duydukları yerde benim için dua ediyorlar mı? Böyle sempatik okuyuculara gerçekten kendimi ifşa edeceğim.

Manevi yükseliş in sürekli itirafla bir karışımı olan bir Hıristiyan tefekkür revizyonu, İtiraflar'ın sonraki kitaplarının temel görevi haline gelir . Augustinus, hem geçmiş yaşamının geriye dönük analiziyle hem de vaftiz edilmiş bir Hıristiyan olarak şimdiki yaşamında tefekkür rolünü yeniden gözden geçirmekle meşgul olur. Tanrı hakkında ve şaşırtıcı bir şekilde kendisi hakkında sınırlı bilgiye sahip olduğunun farkındadır. Tefekkürün içselliği, anlaşılmaz olan pek çok şeyi, özellikle de onun hüküm süren ruhsal doğasının karanlığını ortaya çıkarmıştır. Ama benliğin artık yalnızca Tanrı tarafından bilinen bu yönü bir gün açığa çıkabilir; bu arada sadece itiraf yeterli olacaktır:

> Şüphesiz şimdi aynadan bir muammanın içinde görüyoruz, henüz "yüz yüze" değil (1 Kor. 13:12). Bu nedenle, aranızda olmayan bir yolcu olduğum sürece (2 Kor. 5:6), sizden çok kendime hazırım. .
>
> .
>
> Buna göre, kendim hakkında bildiklerimi itiraf etmeme izin verin. Kendimle ilgili bilmediklerimi de itiraf edeyim. Kendim hakkında bildiklerimi, bana ışık verdiğin için biliyorum ve kendim hakkında bilmediğim şeyleri, karanlığım yüzünün önünde "öğlen gibi" olana kadar bilmiyorum (İşa. 58:10).
>
> (Xv (7))

Tefekkürün alameti farikası olan içsellik pratiği, artık ruhsal benliğin opaklığının tanınmasını ve ilan edilmesini içerdiği itirafla bağlantılı olarak anlaşılmaktadır. Eskatolojik öz-bilgi, isme layık tek türdür, çünkü o son anda hem Tanrı hem de benlik karşılıklı olarak yarı saydam olacaktır. "Kendini bil" ilahi ışık olmadan başarısızlığa mahkum bir emirdir, ancak zamanın sonunda tamamen mevcut olan bir şeydir.

Bununla birlikte, aşkınlığa giden içsel yol, merkezi manevi öneme sahiptir. Augustine, X.vi (8) ff'de daha önceki yükseliş anlatılarına ilişkin uzun incelemesinde bunu açıkça ortaya koymaktadır. Romalılar 1:20, önemi belki şimdi daha net olsa da, yine ana metindir. Augustine, İtiraflar'a başladığı savunmanın kesinlikle yanıtlandığını doğrular. Birinci Kitabın önsözünde şunları buluyoruz:

> Ne zavallıyım! Merhametlerinle, Rab Tanrı, bana ne olduğunu söyle. "Canıma de ki" ben senin kurtuluşunum (Mezmur 34:3). Benimle konuşki duyabileyim. Bak kalbimin kulakları senin önünde. Onları açın ve "ruhuma, ben sizin kurtuluşunuzum" deyin. Sonrasında

Machine Translated by Google

> o söze koş up sana sarılacağ ım. yüzünü gizleme
> benden (çapraz baş vuru Mez. 26:9). Ölmezsem, bırak öleyim de görebileyim.
> (İ v (5))

Augustine vaftiz yoluyla kendi kendine öldü ve "görülebilen"i "gördü"
Ostia'da Tanrı'nın Tanrı'ya olan sevgisi ilk kez Milano'da bir bahçede Tanrı'nın kendi
çağ rısıyla kendini gösterdi. Şimdi, geçmiş tefekküre dayalı yükseliş lerinin, kurtuluş
amacıyla icra edildiğ ini ve ruhu Tanrı'ya bağ ladığ ını anlıyor:

> Sana olan aş kım, Lord, belirsiz bir duygu değ il, bir meseledir.
> bilinçli kesinlik. Sözünle kalbimi deldin ve sevdim
> sen. Ama cennet ve dünya ve içlerindeki her şey her tarafta bana söylüyor
> seni sevmek. Herkese "onlar yok" demeyi de bırakmıyorlar.
> mazur görün" (Rom. 1:20). Ama daha derin bir seviyede merhamete sahip olacaksın
> kime merhamet edeceksin ve kime merhamet edeceksin
> acıyın (Rom. 9:15). Aksi halde gök ve yer
> sağ ırlara övgüleriniz.
> (X.vi (8))

Tefekkür, Hıristiyan ruhunun dönüş üne katkıda bulunan bir unsur olarak ortaya çıkar.
tanrıya. Görünen şeyler, Tanrı'nın görünmez şeylerinin iş aretleridir. Bu
vaftiz edilmiş Hıristiyan şimdi hacıdan daha tam olarak tanıyabilir
Yedinci Kitapta Augustine. Allah bilgisini bir kez daha tasdik ediyor.
Görünür dünya aracılığ ıyla, onu görmezden gelen herkes için bir sitem olmaya devam ediyor, çünkü onlar
aş kınlığ ı kasten reddetmelerinde mazeretsizdirler. Yine de Augustine olarak
Şimdi notlar, bu bilgiyi en sonunda Tanrı'nın merhamet eylemidir.
kurtuluş Böylece, bir şeyin tefekkür edilmesiyle elde edilen veya sebep olunan bilgi,
dünya, kalpleri kulakları tıkanan bazılarının kurtuluş una katkıda bulunur.
açıldı.

Dünyanın güzelliğ ine odaklanan bu tür bir tefekkür, İtiraflar'daki en incelikle
iş lenmiş pasajlardan birinin konusudur .
Augustinus, tefekkür etmeyi ruhu dönüş türücü kılmak için ilahi müdahalenin
gerekliliğ ini yineler. X.xxvii'de (38) bulunur:

> Geç sevdim seni, güzellik çok eski ve çok yeni: Geç sevdim seni. Ve bakın, siz
> içeridediniz ve ben dış dünyadaydım ve
> Seni orada aradım ve sevimsiz halimde o güzellerin içine daldım.
> yaptığ ın şeyleri yarattın. Sen benimleydin ve ben seninle değ ildim. Güzel
> şeyler beni senden uzak tuttu, gerçi senin içinde varlıkları olmasaydı.
> Onların hiçbir varlığ ı yoktu. Sen
> seslendi ve yüksek sesle bağ ırdı ve sağ ırlığ ımı paramparça etti. ışıl ışıldın
> ve göz kamaş tırıcı, körlüğ ümü uçurdun. Sen kokuluydun ve

Machine Translated by Google

> Nefesimi çektim ve şimdi senden sonra nefes alıyorum. Seni tattım ve sana karşı açlık ve susuzluktan başka bir şey hissetmiyorum. Bana dokundun ve senin olan huzura kavuşmak için ateşe verildim.

Burada Augustinus, ruhun -günah halindeyken- dünyanın güzel şeylerinin dışsal zevkinden Tanrı'nın içsel sevgisine ve zevkine doğru bir hareketini ortaya koyar. Değişim ani; örneğin VII.xvii'de (23) çok aşamalı bir geçiş olarak tanımlanan başka bir yerde birleştirmek. Ruhun içindeki Tanrı'nın içsel keşfini başlatan ilahi müdahaledir. Ve bu mevcudiyet anında ve doğrudandır. Augustinus'un betimleyici imgeleri hem Tanrı'nın gücünü hem de ruhun onunla olan ilişkisinin doğrudanlığını aktarır.
Manevi duyuların dili çağrılır: dünyevi kokunun aksine ilahi kokuyu koklamak; dünyevi gıda yerine Tanrı'yı tatmak; dokunsal zevkleri hissetmek yerine Tanrı'ya dokunmak. Bu karşıtlık, On Kitap'ın başka bir yerinde kullanılmış tır; Tanrı'ya duyulan sevginin dünyevi zevkler üzerindeki dolaysızlığını anlatır:

> Ama seni sevdiğimde, neyi seviyorum? Ne fiziksel güzellik, ne zamansal görkem, ne dünyevi gözlerin sevdiği ışığın parlaklığı, ne her türlü şarkının tatlı melodisi, ne çiçeklerin, merhemlerin ve parfümlerin hoş kokusu, ne man ya da bal, ne de kucaklaşmaları karşılayan uzuvlar. etten; Tanrımı sevdiğimde sevdiğim bunlar değil. Yine de sevdiğim bir ışık var, bir yiyecek ve Tanrımı sevdiğimde bir tür kucaklaşma - bir ışık, ses, koku, yiyecek, içimdeki insanın kucaklaşması, ruhumun uzayın kapsayamayacağı ışıkla aydınlatıldığı yerde, zamanın yakalayamadığı sesin olduğu yerde, hiçbir esintinin yayılmadığı bir kokunun olduğu yerde, yemeğin tadının olduğu yerde, yemenin hiçbir miktarı azaltamaz ve hiçbir tokluğun ayıramayacağı bir birlik bağının olduğu yerde. Tanrımı sevdiğimde sevdiğim şey budur.
>
> (X.vi (8))

İki metinden hiçbiri duyu deneyiminin bir tanımı değildir. Bu görüntülerin hiçbiri fiziksel duyumları ifade etmez. Hepsi -fiziksel imgelerin zayıflaması yoluyla- ruhun zamandan ve mekandan kurtulduğunda, Tanrı ile doğrudan bir ilişkiye girdiğinde geçtiği aşkın bir durumu tanımlar. Bu dilin amacı analojiktir: Ruhun Tanrı'nın huzurundaki sevincinin dünyevi zevklerden ne kadar daha büyük olduğunu ima etmeyi amaçlar.
Her durumda, Augustine'in argümanı görecelidir ve bu karşıtlığı protreptical bir sona sunar. Çünkü Tanrı sonsuz bir varlıktır ve güzelliğin kaynağını fark eden bir ruh, kendisini sonsuz güzelliğin huzurunda bulur. Bu farkındalık durumunu önermek için, ruh paradoksal mest olma durumlarının tadını çıkarıyor olarak sunulur: zamanın yakalayamadığı sesler, rüzgara karşı dayanıklı parfümler, söndürülemez açlık ve susuzluk, vb. ruh, kurtarıcı dönüşünde ileriye doğru – anagojiye benzeterek.

Machine Translated by Google

Bu strateji, ilahi sevgi ve ilginin yaygınlığının altını çizen, içeriğinde Hristiyandır.
Onuncu Kitaptaki tefekkür üzerine başka bir tartışmada,
Augustine, iki ana aşamadan oluşan uzun bir açıklama sunar.
Platoncu tefekkür anlayışına saldırı. İlk aşama ortaya çıkıyor
ruhun içinde kaldığı dış ve iç tefekkür pratiği
Tanrı'dan ayrı. İkinci aşama daha sonra Ostian tipini tartışır.
ruh Tanrı'ya yaklaştıkça düşünceli kapanış. İlk seviye okur:

> Gerçek, ne zaman benimle yürümekte başarısız oldun, bana ne yapacağımı öğrettin.
> kaçınılması ve nelerin aranması gerektiğini size bildirdiğimde,
> aşağı konum, görebiliyordum ve danışmanınıza sordum? En iyisi olmak için
> duyu-algı gücümle dış dünyada seyahat ettim.
> Kendimden başlayarak kendi bedenimin yaşamına dikkat ettim ve
> kendi duyularımı inceledim. Oradan odamın girintilerine taşındım.
> hafıza, harikulade yollarla sayısız zenginliklerle dolu sayısız enginlik ve
> "Düşündüm ve korktum" (Hab. 3:2). Sensiz bunların hiçbirini ayırt edemezdim
> ve bunların hiçbirinin
> şey sendin. Bu keşifleri ben yapmış olmama rağmen, ben de sen değildim.
> Her şeyin üzerinden geçtim, ayrımlar yapmaya ve değerlendirmeye çalıştım.
> her varlık kendi uygun rütbesine göre. gözlemlediğim bazı şeyler
> duyularımın raporlarını sorgulayarak. Karıştırıldığını hissettiğim diğer şeyler
> kendi benliğimle. bildiren duyuları belirledim ve numaralandırdım.
> ben. Orada, hafızanın geniş zenginliklerinde başka şeyleri inceledim,
> bazılarını gizlemek, bazılarını ortaya çıkarmak. Ama bunu yaparken, göz, bu
> Bunu yaptığım güç, sen değildin. çünkü sen
> keşfetmek için tüm bu konuları araştırdığım kalıcı ışık
> var olup olmadıkları, ne oldukları ve hangi değerin olması gerektiği
> onlara bağlı. Bana öğretirken ve talimat verirken seni dinledim. Bunu sık sık
> yapıyorum. Bu bana zevk veriyor ve rahatlayabildiğim kadar zaruri işlerden
> bu zevke sığınıyorum.
> Ama sana danışarak yaptığım bütün bu araştırmalarda ruhum için senden
> başka sığınacak bir yer bulamıyorum. işte benim dağılmış ım
> özlemler bir araya toplanmış ve senden hiçbir parçam olmayacak
> yola çıkmak.
>
> (X.xl (65))

Dünyanın tefekkürü, şeylerin doğasına göre yansıtıcı bir düşünmesi, burada önemli olarak
sunulur, ancak ruhsal olarak tatmin edici değildir.
İnsan hafızasının sorgulanması, o uçsuz bucaksız "zihnin midesi" (X.xiv)
(21)), Tanrı'ya erişim sağlamaz, çünkü dış tan tür olarak farklı değildir.
şeyler. Plotinian'ın dediği gibi, içsellik Bir'le hiçbir içsel bağlantıyı ifşa etmez.
okul zannetmişti. Hafıza, Tanrı'nın kendisi değil, dünyanın bilgisini veren ampirik bir
yetidir. O halde ruh, Allah'a kendi
tefekkür için kendi çabaları. Allah'tan başka ruh için güvenli bir yer yoktur,

Machine Translated by Google

ve bu ancak ilahi müdahale ile bulunabilir. X.xl'nin (65) sonraki bölümü bunu açıkça ortaya koyuyor:

> Bazen de tuhaf bir tatlılığın damgasını vurduğu olağanüstü bir duygu derinliğine girmeme neden oluyorsun. İçimde mükemmelliğe getirilseydi, bu hayattaki her şeyin çok ötesinde bir deneyim olurdu.
> Ama sefil yüklerimin altında her zamanki yoluma geri dönüyorum. Alışılmış uygulamalarım tarafından yeniden emildim. Onların elinde tutuluyorum.
> Çok ağlıyorum ama yine de tutuluyorum. Alışkanlık yükünün gücü budur.
> Burada olma gücüm var, ama bunu istemiyorum. Orada olmak istiyorum ama gücüm yok. Her iki durumda da sefalet içindeyim.

Duygusal dil yine en derin içsel tefekkür türünü belirtmek için kullanılır. Ruhun durumu, alışılmış günahkârlık durumundan Tanrı ile bir birliktelik durumuna çekilirken sergilenir. Onun tuhaflığı, ruhsal benliğin Tanrı ile ilgili olarak yeni bir duruma getirilmesinin sonucudur.
Bu, "en sıra dışı", olağanüstü, belki de bilinmeyen bir hazzın içsel halidir.
Bu zevk, ruhun günahkâr alışkanlığın sefaletinden kurtulmasının, kölelikten kurtulmasının sevincinin doğrudan sonucudur. Geçit, bu ahlaki dönüşüm, günahın sefaletinden ve yükünden bu sıyrılma ile tanımlanır. Augustinus'un burada sunduğu şey, Ostian vizyonunun bir başka portresidir, ruhun Tanrı'ya dönüşü ve onun düşüşünün ahlaki ağırlığından bir an için bir özgürlük durumuna girmesidir. Pasajın odak noktası, ruhun ruhsal dönüşümünün temsilidir. Bu durum mükemmel olsaydı, o zaman ruh gerçekten insan yaşamının ötesinde olurdu. O, ruhtaki ahlaki ve ruhsal bir değişimi, onu Tanrı'nın önünde güvenli bir sığınak içinde var olmaya muktedir kılan bir değişimi tarif etmek için insani zevk dilini kullanır. Ancak ruh, hem bu duruma Tanrı olmadan girme gücünden yoksundur, hem de onu sürdürmekten acizdir. Tıpkı Ostia'da olduğu gibi, ruh, kusurlu ahlaki durumunun ağırlığına geri döner. Bir kez daha, kısalık manevi mesafenin altını çizer, çünkü ruh hem Tanrı'dan ayrı bir yaratıktır hem de günaha alışmaktan henüz kurtulmamış bir benliktir.

Sadece Tanrı, Augustinus ruhunun "bütün hastalıklarını iyileştirebilir". Sadece ilahi lütuf şehvetin yapıştırıcısını kaybedebilir ve dürtülerini söndürebilir. Başarısızlığının kaynağı, ruhun Tanrı'ya ve dünyaya bölünmüş sadakatidir. Ruh ile o haz ve salıverme hali arasında duran şey budur: bölünmüş irade:

> Sen her şeye hakim olan gerçeksin. Ama açgözlülüğümle seni kaybetmek istemiyordum ve bir yalana tutunurken aynı zamanda sana sahip olmak istedim, tıpkı hiç kimsenin gerçeğin ne olduğuna dair tüm farkındalığını kaybedecek kadar bir yalancı olmak istememesi gibi. dır-dir. İşte bu yüzden seni kaybettim: Batıl ile birlikte ele geçirilmeye tenezzül etmiyorsun.
>
> (X.xlii(66))

Machine Translated by Google

Ruhun kusurluluğu, onun gerçekliği bilmemesinde değil, bildiği ilahi hakikate göre hareket edememesinde bulunur. Nefsî arzuları, hem nefsin içindeki hastalıklardır, hem de hakikat karşısında bir ayrılıktır. Bu, ilahî rahmet dışında ortadan kaldırılabilen, insanlık halinin hakim karakteridir. Bu, hem ilahi hem de insan olan bir aracı aracılığıyla gelmelidir, "düşmüş doğru, insanlık gibi düşmüş, Tanrı gibi doğru"
(X.xlii (68)). Platonistlerin tefekkür nosyonlarında gözden kaçırdıkları tam da budur. Burada, On Kitap'ta iddianame, yalnızca tefekküre dayalı salıverilmenin bir aracı olarak felsefeye vurgu yapan Plotinyen Platonizm'i değil, aynı zamanda tefekkür peşinde ritüel uygulamalara girişen diğer Platonizm türlerini de kapsayacak şekilde genişletildi:

> Beni seninle barıştıracak kim bulunabilir? Meleklerden yardım mı dileyecektim? Hangi duayı kullanmalıyım? Hangi kutsal ayinler? Birçoğu size geri dönmeye çalıştı ve bunu başaracak gücü kendilerinde bulamadılar, bu yüzden bana söylendi. Bu yöntemleri denediler ve meraklı vizyonlar için bir arzuya kapıldılar ve yanılsamalarla ödüllendirildiler. Çünkü arayışlarında, göğüslerini dövmek yerine göğüslerini şişirerek yüksek kültürlerinden duydukları gururla yükseldiler.
>
> (X.xlii(67))

"Meraklı vizyonlar için bir arzu" – bu kavram yalnızca Platonistlerin Yedinci Kitabındaki kibirli vizyonerler olarak imgeyi prova etmekle kalmaz, aynı zamanda bize Augustine'in Soteriolojiye İtiraflar boyunca tek fikirli ilgisini yeniden hatırlatır. Ayrıca, buradaki ifadenin kendisi, gururlu bir ruhsal saptırma olarak, kendi iyiliği için bu tür vizyonlara duyulan arzuya karşı aşağılayıcı bir tutumu gösterir. Okuyucu, tefekküre yanıltıcı, hatta şeytani bir tarzda teşebbüs edilebileceğini fark etmeye davet edilir. Bu tür vizyonlara duyulan arzu, bir tür meraktır, Augustine'in X.xxxv'de (54) şehvetin başka bir biçimi olarak kınadığı boş bir meraktır. Augustinus'un, daha önce tartışılan uygun tefekkür yolu üzerindeki Platoncu okullar arasındaki yarıkların bu pasajında farkında göründüğünden bahsetmekte fayda var. Bu pasaj, Augustinus'un, en azından ana hatlarıyla, tefekkür ve felsefe ile teurjinin rekabet eden açıklamalarının doğasına ilişkin bu pagan tartışmaya karşı tetikte olduğunu gösteriyor. Porphyry'nin teurji konusundaki tutumunu kavraması ve belki de Iamblichus okulu ile daha geniş bir tartışmaya sahip olması muhtemeldir. Ancak son nokta en iyi ihtimalle spekülatiftir. Daha sonra, kariyerinin bir noktasında, De Civitate Dei IX'daki teurjik Platonculuğu oldukça eleştirecekti ve bu ekol hakkında daha geniş bir anlayışa sahipti. Porfiri oradaki asıl hedef gibi görünüyor. Yine de, İtiraflar'da Augustinus'un, Plotinian okulunun, okullar arası Platoncu eleştirilere paralellik gösteren tefekkür açıklamasının bir eleştirisini sunması ilginçtir.

Yeni bir Hıristiyan tefekkür temsilinin bu imaları, On İkinci Kitapta daha kapsamlı bir şekilde geliştirilmiştir. Revizyonist projesi iki

Machine Translated by Google

ana parçalar. İ lki, Romalılar 1:20–21'in mantığ ını tamamlar: Tanrı'nın bilgisi, Tanrı'nın adil yargısının temelini sağ lar. Günah bilgi tarafından ş artlandırılmış tır; ruhun doğ ru olduğ unu bildiğ i ş eye karş ı bir irade eylemidir.
Bu metni akılda tutarak, Augustinus tefekkürü Hıristiyan itirafının bir parç ası olarak anlamaya baş lar. Augustinus'un revizyonizminin ikinci unsuru, tefekkürü en eksiksiz ş ekilde Kilise'nin yapısı içinde takip edilen ve Tanrı'nın kutsal metinlerdeki kesin vahiyiyle ilgili olarak sunar.

Tanrı'nın görünmez ş eyleri üzerinde tefekkür, kesin ve ş üphe götürmez bir bilgi sunar. Yedinci Kitabın yükseliş leri bunu zaten belirlemiş ti. Ve Ostia'nın vizyonu, Tanrı'nın bilgeliğ ine kısa süreli de olsa doğ rudan eriş im sunmuş tu. Yine de ruh, Tanrı ile temasa geç me sürecinde, kurtulmadığ ını, düş tüğ ünü kabul eder. Tefekkür, ruhun Tanrı'ya iliş kin durumunun tam gerç eğ ini mükemmel bir doğ rulukla ortaya koyan bir eylemdir. Ruh, varlığ ının kaynağ ından uzaklaş mış ve alç altılmış bir duruma bürünmüş tür.
Tefekkür, ruhun Bir ile olan temel bağ lantısını sergilemekten ç ok, onun yerine onunla Tanrı arasındaki derin ç atlağ ı aç ığ a ç ıkarır. Bu nedenle tefekkür bilgisi, ruhun ruhsal konumunun ç erç evelenmesi iç in kritik öneme sahiptir.
Bu yansıma ç izgisi XII.xi'de (11) görülebilir:

> ve sen bana dedin ki, Tanrım, iç kulağ ıma yüksek sesle, sen olmayan ve yine de var olan tüm doğ aları ve maddeleri sen yarattın. Senden olmayan tek ş ey, varlığ ı olmayan ş eydir. Sizden olan iradenin hareketi, daha az varlığ ı olana doğ ru harekettir. Bu nitelikteki bir hareket bir hata ve bir günahtır ve hiç kimsenin günahı size zarar vermez veya ne yukarıda ne de aş ağ ıda sizin yönetiminizin düzenini bozmaz. "Senin huzurunda"
>
> (Mezmur 18:15) Bu gerç ek benim iç in aç ık. Gittikç e daha belirgin hale gelsin, yalvarırım ve ortaya ç ıktıkç a, kanatlarınızın altında sakince oturabilirim.

"Hakikat huzurunda" yürütülen tefekkür, hem ruhun düş üş ünün kapsamını hem de ilahi yardıma olan ihtiyacını gösterir.

Böylece Augustinus, tefekkürü günah ç ıkarmaya, Mesih aracılığ ıyla ruhun kurtarıcı dönüş üne hazırlıklı hale getirmeyi baş ardı. Bu ş imdiki yaş amda tefekkür doğ ası budur. İ tiraf, kurtuluş ve tefekkür, belki ölümden sonra, kesinlikle son günde birleş ecektir. Augustine, Paul'ü XIII.xiii'deki davasına tanık olarak kullanır (14). Pavlus'un otoritesini ve figürünü kullanarak, imanın kurtarıcı yolunu derin düşünceden ayırmaya baş lar.
Son bir eskatolojik vizyonun durumu ş u ş ekilde ima edilir:

> Yine de, henüz görmeden imanla hareket ediyoruz, "Çünkü umutla kurtulduk" (2 Kor. 5:7). "Görünen umut, umut değ ildir" (Rom. 8:24). "Derin" hala "derinleri ç ağ ırıyor" ama ş imdi "kataraktlarının sesiyle" (Mez. 41:8). Bu hayatta "Yapamam" diyen bile

Machine Translated by Google

> sizinle ruhsal ama bedensel olarak konuş un" (1 Kor. 3:1)
> kendisi anlamış tır.

Bu iddianın gücü dikkate değ erdir. Ostia'daki vizyonun dili
hatırladı - bir kez daha tefekkür Romalılar 8:23 terimleriyle temsil edilir:

> O ş ehir iç in güveyin arkadaş ı (Yuhanna 3:29) iç ini ç eker.
> iç indeki ruhun turfandaları; ama hala kendi iç inde inliyor
> "Evlat edinilmeyi, bedeninin kurtuluş unu bekliyor."

Yine de tefekkür, yalnızca azizlerin sahip olduğ u nihai vizyonu tahmin edebilir.
kurtuluş ve Tanrı'nın doğ rudan bilgisi bir olduğ unda.

> Yuhanna 3:2) 'O'nu olduğ u gibi göreceğ imiz zaman' ne güzel bir ış ık olacak
> ve orada 'olmuş olan gözyaş ları geç ip gidecek.
> ekmeğ im gece gündüz bana her gün denilirken, senin nerede
> Tanrı?' (Mez. 41:4)."

Ebedi hayatın hakikatle bu nihai birleş imi, eskatolojik uzaklığ ına rağ men, mevcut
durumumuz iç in bir paradigma olarak kalır. Hıristiyanlar iç in tefekkür
gerç ekten değ erli bir görevdir, bu hayattayken "umutla kurtulmuş " olsak bile (Rom.
8:24). Augustine, tefekkür ve düş ünce arasındaki bu bağ lantıyı özetler.
XIII.xiv'deki (15) itiraf:

> Kalıntılarını taş ıdığ ımız "bir zamanlar karanlıktık" (Ef. 5:8)
> "günah yüzünden ölü olan" bedende (Rom. 8:10), "gün nefes alıp gölgeler
> kalkana kadar" (Kant. 2:17). "Rab'de umut. Sabah kalkacağ ım ve seni
> düş üneceğ im. Ona her zaman itiraf edeceğ im. Sabah kalkacağ ım ve
> yüzümün kurtuluş unu göreceğ im" (Mezm. 41:6-12), Tanrım "kim yapacak?
>
> iç imizde yaş ayan Ruh aracılığ ıyla ölümlü bedenlerimizi bile canlandırın"
> (Rom. 8:11).

On Üçüncü Kitap, tefekkür pratiğ ine iliş kin bu Hıristiyan görüş ünü geniş letiyor.
Augustine'in İ tiraflar'daki pratiğ inin gösterdiğ i gibi,
Hıristiyan tefekkür karakter olarak kutsaldır. Bu "sağ lam gök
üzerimizdeki otorite" ruha felsefi diyalektikten daha emin bir temel sağ lar. Ve kutsal
yazının sağ lamlığ ı, Mesih'in güvencesi ile bağ lantılıdır.
yeryüzündeki ruhani insanlar. Hıristiyanlar iç in tefekkür, Kilise'de kök salmış tır.
kutsal yazılarında ve orada bulunan teolojik ayırt etme kapasitesinde.
Hıristiyan tefekkür hayatı, ilahi diyalektiğ in bir biç imi olan kutsal yazıya dayalı
yansımadan ortaya ç ıkan bilgi ve zevk üzerine kuruludur (XIII.xviii (22)):

Machine Translated by Google

> Aktif yaş amın daha düş ük iyi iş lerinden hayatın zevklerine geç iş
> tefekkür, yukarıda olan "yaş am sözünü tutabilir miyiz" ve
> katıya bağ lı kalarak "dünyada ış ıklar gibi görün" (Fil. 2:15)
> senin kutsal kitabının gök kubbesi. Orada bizimle sohbet ettiğ iniz iç in
> bize akla ve akla uygun ş eyleri ayırt etmeyi öğ retmek iç in
> gece ile gündüz arasında veya akledilebilir olana adanan ruhlar arasında
> duyuların maddi dünyasına adanmış alem ve ruhlar. o zaman
>
> Yargının gizli yerinde böden sadece sen değ ilsin
> yaratmadan önce yaptığ ınız gibi ış ık ve karanlık arasında
> gök kubbe; aynı zamanda aynı katıda yerleş ik ruhani insanlarınızdır.
> gökkubbe ve dünya ç apında tezahür eden lütfunuzla ayırt edildi.

Bu kilise boyutu, Augustinus'un
tefekkür. Onüç üncü Kitap'ta aç ık seç ik bir temadır.
resmi olarak tüm ç alış manın metinselliğ i. Hıristiyan tefekkür pratiğ i
Kur'an üzerine düş ünme temeline oturtulmalıdır. Platonik diyalektiğ in yerini alır,
müjdede ve kilisede daha güç lü, daha yetkili bir temele sahip olmak
(XIII.xxii (32)). Hıristiyan düş ünceye dalmış kiş iler, egzersiz yapan ruhsal kiş ilerdir.
manevi yargı Bu tefekkürler emredilmiş olabilir veya olmayabilir ve
erkek veya kadın olabilir (XIII.xxviii (33)). Diyalektik artık gerekli değ il
artık ruhsal muhakeme özelliğ inin yerini almış tır.
kutsal kitaptaki ilahi kelime. Augustine'de öne ç ıkan seç melerin dili
Ostia üzerine düş ünme, ruhun en önemli özelliğ i olarak, geç kitaplarda daha aç ık bir ş ekilde odak haline gelir.
kutsal yazıları dinlemek, Hıristiyan tefekkürünün temeli yapılır
(XIII.xxx (45)): "Dinledim ya Rab, Tanrım; bir damla tatlılık emdim
Senin gerç eğ in ve anladım."

Bu kutsal buyruğ un arkasında daha büyük bir Hıristiyan tezi var. Augustine
düş müş ruhun, kilisede aktif olan Ruh aracılığ ıyla Tanrı'ya geri dönebileceğ i fikrine
bağ lıdır. Bunun birkaç yönü var
Tanrı'ya düş ünceli "dönüş " modeli. Ruhun varlığ ı
Hıristiyan ruhunda, ruhun dönüş ümünün arkasındaki motive edici güç vardır.
Bu mevcudiyet, Tanrı'ya katılma kapasitesi sağ lar ve bunu yaparken,
ruhu ilahi doğ aya daha sıkı ç eker. Bu ilahi ihtiyaç
Tanrı'nın tefekkür sevgisi iç in gerekli olan mevcudiyet, zorla
XIII.xxxi (46):

> İ nsanlar bunları Ruhunun yardımıyla gördüklerinde, o sensin.
> kim onları görüyor. Bu nedenle, iş lerin iyi olduğ unu gördüklerinde, onların
> iyi olduğ unu görüyorsunuz. Onları sizin rızanız iç in memnun eden her ş ey,
> onlarda sizi memnun eder. Ruhunuzun yardımıyla bizi memnun eden
> ş eyler, bizde sizi memnun ediyor. "İ nsanın bildiğ i ş ey iç in
> iç inde olan insan ruhu dış ında insanın varlığ ı? Bu nedenle, Tanrı'nın
> Ruhu'ndan baş ka hiç kimse Tanrı'nın ş eylerini bilemez. Ama biz

Machine Translated by Google

(diyor) bu dünyanın ruhunu değil, Tanrı'dan olan Ruh'u aldık, ta ki Tanrı'nın bize verdiği armağanları bilelim."
(1 Kor. 2:11–12). Bildirmek için harekete geçtim: Tanrı'nın Ruhu'ndan başka hiç kimse Tanrı'nın şeylerini bilemez. O halde, Tanrı'nın verdiği armağanları kendimiz nasıl biliyoruz? Bana şu yanıtı geliyor: "Tanrı'nın Ruhu'ndan başkası bilmez" ifadesi, O'nun Ruhu'nun yardımıyla bildiğimiz şeyler için de geçerlidir. "Nasıl ki konuşan siz değilsiniz" (Mat. 10:20), Tanrı'nın Ruhu aracılığıyla konuşanlara doğru bir şekilde söylenmişse, aynı şekilde, "siz bilen siz değilsiniz" sözleri de doğru olarak söylenebilir. Tanrı'nın Ruhu tarafındandır."
Bu nedenle, Tanrı'nın Ruhu aracılığıyla görenlere "gören siz değilsiniz" sözü daha az doğru değildir. Bu nedenle, Tanrı'nın Ruhu aracılığıyla iyi olarak gördükleri her ne ise, onun iyi olduğunu gören onlar değil, Tanrı'dır.

1 Kor. 2:9 ff. Ostian anlatısında azizlerin sonsuz yaşamına atıfta bulunmak için kullanılan Pauline referansıydı. Bu, Augustine'in kendini tanıma bağlamında Xv (7)'de geri döndüğü bir metindi. Burada, On Üçüncü Kitapta, imaları daha tam olarak gelişmiştir. Şimdi daha net bir şekilde anlıyoruz ki, Hıristiyan tefekkür, hacı benliğinin özerk bir eylemi olmaktan çok uzaktır, aslında Tanrı'nın Ruhu'nun ikamet etmesinin bir sonucudur. Ruhta keşfedilen doğal bir kapasitenin uygulanması değildir; doğrudan ilahi yansımanın ifadesidir. Tefekkür yükselişi, Tanrı'nın yaratılıştaki yaratıcı mevcudiyetinin tanınmasıyla başlatılır. Bu, Yedinci Kitap'ın anlatımı için kritikti.
Burada Onüçüncü Kitapta Augustine, bilme eyleminin yalnızca ilahi aydınlanmanın bir örneği olmadığını, bunun bir ilahi bilme eylemi olduğunu ileri sürer. Metin, Maniheist kozmolojinin (XIII.xxx (45)) bir tartışmasından çıkar, böylece keşfedilen gerçekler, dünyadaki şeylerin değeri hakkında teorik iddialar kadar gözlem gerçekleri gibi görünmeyebilir. Dünya, ancak Tanrı tarafından görüldüğü gibi, Tanrı'nın sürekli gözlemi altında doğrudan bir ürünü olarak anlaşıldığında tam olarak değerlenebilir. Bu, tefekkürün ilk aşamasıdır, şimdi tanrısal aklın yaratılmış varlık hakkındaki bilgisine doğrudan katılım olduğunu anlaşılmıştır. Ve bu, tefekkür eden ruhun katıldığı olağanüstü bir güçtür, çünkü Allah'ın yaratılmış şeyler hakkındaki bilgisi onların varlığının devam eden temelidir (XIII.xxxviii (53)): "Yaptığınız şeyleri, oldukları için görüyoruz. Ama sen onları gördüğün için öyleler."

Bunlar, Hıristiyan ruhunu hem Tanrı'nın Ruhu'nun meskeni ile hem de tüm yaratılmışların var olduğu Tanrı'nın görüşündeki bir payla onurlandıran dikkate değer iddialardır. Şaşırtıcı derecede orijinal bir pozisyon. Çünkü Augustinus, Tanrı'nın kendi içinde kalırken, aynı zamanda, önce dünyayı yaratmak, sonra onu bilmek ve takdir etmek ve son olarak da uygun durumlarından düşmüş ruhları kurtarmak için bir çıkışa girdiğini ileri sürer. Tefekkür, Tanrı'nın yaratılışta kendi dışına yöneltilmiş ve sonra tefekkür yoluyla kendisine geri dönmesidir. Tanrı'nın tefekkür edici mevcudiyeti, gerçekliği var olan aktif güçtür ve

Machine Translated by Google

Hıristiyan ruhu bu ilahi idrak ile bağ lantı kurabilir. Dahası, Augustine tefekkür iç in üç lü bir boyut fark eder. Bu, onun aç ıklamasındaki ikinci, özellikle Hıristiyan unsurdur. XIII.xxxi (46)'daki bu metnin belirttiğ i gibi, tefekkür eden ruh, Ruh tarafından mesken tutulur ve "Tanrı'nın ş eylerini" yalnızca Ruh aracılığ ıyla bilir. Zihninde yenilenen Hıristiyan ruhu, yaratılmış ş eyleri anlama ve "yargılama" yeteneğ ine sahiptir, ç ünkü böyle bir "ruhsal kiş i" "Birlik iç indeki Üç lü Birliğ i ve Üç lü Birliğ in Birliğ ini" kavramaya baş lar. İ nsan psikolojisinin bazı yönleri bile Tanrı'nın iç sel yaş amının göstergesidir. Varlık, bilmek ve istemek, Tanrılığ ın üç lü yaş amının iş levsel benzerleridir. İ tiraflar'daki bu tema sistematik olarak detaylandırılmamış olsa da, yine de Ruh'un faaliyeti aç ıkç a ilahi kendi kendini tefekkür etme aracı olarak görülüyor. Yaratılış ın büyük ritmini oluş turan ş ey, yaratılış tan ç ıkıp "Tanrı'nın ş eyleri"nden geç erek bu ilahi tefekkür hareketidir. Manevi kiş ilerin tefekkürde keş fettikleri bu görkemli manevi harekettir.

Kilise Onüç üncü Kitapta Hıristiyan tefekkürü iç in bir araç olarak ortaya ç ıkar. Augustinus onu, Tanrı tarafından kurtuluş a ç ağ rılan veya önceden belirlenmiş olan ruhların salt bir toplamı olarak görmez (XIII.xxiii (33)). Daha ziyade, "yaş ayan bir ruh"tur, ortaya ç ıkış ı gerç ekliğ in yapısında doğ al bir unsur değ il, insan reformunun bir sonucu olan tefekkür eden ruhların bir toplumudur.
Bu "canlı canı" dünyaya getiren, İ ncillerde öğ retilen ilahi Söz'dür.
varoluş :

> Ama, ey Tanrı, Söz sonsuz yaş amın kaynağ ıdır (Yuhanna 4:14) ve geç ip gitmez. Tanrı'dan ayrılmak, bize "Bu dünyaya uyma" (Rom. 12:2) dendiğ inde Sözünüz tarafından kontrol edilir, böylece "dünya yaş am pınarı aracılığ ıyla yaş ayan bir can üretebilir". Müjdecileriniz aracılığ ıyla verdiğ iniz sözle ruh, Mesih'inizin taklitç ilerini model alarak kendi kendini kontrol eder.
>
> (XIII.xxi (31))

Augustine, ruhların ç öküş ünün, "baş ı ve bedeni" Söz olan Kilise tarafından durdurulduğ una inanır (XIII.xxxiv (49)). Sözü öğ reten ve örnekleyen bu ruhani toplumdur. Onlar, yaş amlarını Mesih'in yaş amının evanjelik kayıtlarına göre ş ekillendirerek bütünsel bir birlik oluş turur lar. Kilisenin, baş ı olarak Mesih'in yaş adığ ı ruhsal bedenin bu modeli, Augustinus'un dini bir tefekkür mahallini tanımlamasına ve onu kurumsal bir yapı iç ine yerleş tirmesine izin verir. Aynı zamanda, Kilise'nin kozmik önemi, Tanrı'nın kendi bilme eylemine atıfta bulunularak ç izilir. Böylece Tanrı'nın Ruhu, bu Ruh'u gören Hıristiyanlar iç in tefekkür bilgisi eyleminde hemen mevcuttur. Bu ruhsal Hıristiyanlar, gerç ek Kilise'yi oluş turur lar ve Mesih'e uygun olarak ahlaki olarak yenilenmiş , kurtuluş larını bekleyen bir ruhlar toplumu kurarlar. "Yaş ayan ruh" olarak kilisenin bu nosyonu XIII.xxxiv'de (49) tam olarak yinelenir:

Machine Translated by Google

> Bu nedenle, "yaşam sözüne sahip" (Filip. 2:16) olan kutsallarınız, gök kubbede ışıklar yaktınız, ruhsal armağanların gösterdiği yüce bir yetkiyle parıldadınız. Sonra da inkar eden kavimleri eğitmek için, fiziki maddeden ayinler, gözle görülen mucizeler ve kitabınızın kelimelerinin "gök" ile simgelenen seslerini çıkardınız.
> İnananlar da onlar tarafından kutsanmış tır. Sonra güçlü bir disiplinle terbiye edilmiş sevgileriyle müminlerin "yaşayan ruhunu" oluş turdunuz. Sonra zihninizi (Rom. 12:2), suretinizin ve benzerliğinizin (Kol. 3:10) ardından, taklit edilecek bir model olarak insan yetkisine ihtiyaç duymadan, yalnızca size tabi olmak için yenilediniz.

On üçüncü Kitaptaki tüm bu tefekkür çizgisi, tüm yönleriyle tefekkürü bir araya getirir - yaratılmış dünyanın, kutsal yazıların, ilahi Sözün ve nihayet üçlü Birlik'in tefekkürünü - ve onu kilisenin içine yerleş tirir. Bunu yaparken, Augustinus tefekküre yeniden kurtuluş yoluna katıldı. Platonistlerin dünya ruhundan farklı olarak, "müminlerin yaşayan ruhu", doğal düzenin bir özelliği değil, lütfun bir işlevidir. İnsan ruhlarının tekrarlayan tefekkürü, özellikle onlar aracılığıyla hareket eden Ruh'un, üçlü Birlik'in faaliyeti tarafından katalize edilir. Augustinus, Platonistlere yanıt olarak yalnızca bir tefekkür alanı teorisi sağlamakla kalmamış , aynı zamanda Yeni-Platonculuğa karş ı bir Hıristiyan tanrı anlayış ının da taslağını çizmiş tir. İtiraflarda, **tefekkür** , Tanrı'nın Ruhu'nun doğrudan müdahalesi yoluyla insan ruhları tarafından gerçekleş tirilir.

İtiraflar'ın son kitaplarında , Hıristiyan piskoposun çağdaş sesi duyulur ve önceki anlatıyı daha sistematik, teolojik bir rahatlamaya dönüş türür. Bu geriye dönük analiz, Ostia'daki tefekkür ve vizyonla ilgili son bir özet gözlem önerir. **Augustine,** İtiraflar'da kendi incelikli Hıristiyan açıklamasını oluş tururken, aş kın olanın tefekküre dayalı bilgisine yönelik bir Hıristiyan iddiasını güvence altına almış tır. Ancak aynı zamanda ortodoks soteriolojiyi de korumuş tur. Onun tefekkür teolojisi, Pavlus'un Romalılar 8'in proleptik eskatolojisinin damgasını taş ır: tefekkür, Ruh'un dünya içindeki mevcudiyetine, gelecekteki krallığın ilk meyvelerine iş aret ettiği inancı. Tefekkür, Hıristiyanların nihai durumunu önceden ş ekillendirir, bundan zevk alan bir ruh henüz kurtulmamış olsa da, Augustine'in kendi durumunda çok samimi bir ş ekilde anlattığı gibi, düş müş durumunun iniş çıkış larına eğilimli olsa bile. **Augustinus'un** İtiraflarındaki tefekküre teolojik damgasını vuran ş ey, kurtuluş a yönelik yetersizliğe karş ı biliş sel farkındalığın bu dikkatli dengesidir .

Tefekkür ancak itirafla birleş tiğinde etkilidir. Ancak o zaman ruh Tanrı ile temasa geçer ve mevcut durumunun gerçek doğasını kavrar.
Böylece tefekkür, İtiraflar'ın anlatımında Hıristiyan dininin uygulamasını desteklemektedir . Orada gerçek önemi ve nihai amacı ortaya çıkıyor.
İtiraf, belirgin bir ş ekilde Hıristiyan bir uygulamadır - ruhun düş müş ve suçlu durumunun kabulü, Tanrı'nın varlığının gerçekliğinin tanınması ve son olarak, Mesih'in kurtarıcı gücüne boyun eğme. Tefekkür, hazırlanmaya hizmet eder

Machine Translated by Google

Bu uygulama, vizyoner içgörü, kesinlik ve hatta anlık çağrışım sağlar. Ancak tefekkür ancak itirafla tamamlanır. İtirafsız tefekkür beyhude ve boştur. Fakat onunla birlikte tefekkür, ruhun "mutluluğun evini" bulacağına dair Hıristiyan ümidinin başlangıcını sunar.

Machine Translated by Google

8

TOPLAM KONSANTRASYONU KALP

"Allah'a hiçbir şey uzak değildir ve dünyanın sonunda beni tanıyıp beni ayağa kaldırmasından korkmaya yer yoktur." Bunlar Monica'nın İtiraflar'daki son sözleridir (IX.xi (28)). Onunki iyi yaşanmış bir hayatın hikayesi, çünkü onunki kesin bir diriliş umuduyla biten bir hikaye. O, oğlu kadar, Hıristiyan tefekkürünün bir örneği idir. Şimdi, Augustinus'un İtiraflar'da sunduğu tefekküre ilişkin tüm anlatımı yansıtmanın ve en göze çarpan özelliklerinden bazılarını keşfetmenin zamanı geldi. İki yönün daha fazla dikkate alınması gerekir: aşkınlık tasviri ve tanrı kavramı.

Bunların açıklığa kavuşturulması, her zaman merak uyandıran bir soruyu yanıtlamamıza yardımcı olacaktır: Ostia'daki rüyette anlatılan Tanrı ile teması nasıl anlayacağız? Gerçekten de, Augustinus'un tefekkür tasviri bazen çağdaş okuyucuları şaşırtıyor çünkü Tanrı ile birliğe atıfta bulunmuyor. Bernard McGinn, Hıristiyan mistik geleneğine ilişkin son çalışmasında, Augustine'in kasıtlı olarak mistik birleşme dilinden kaçınmış gibi göründüğüne işaret ederek bu konuyu gündeme getirdi. Diyor:

> Plotinus'u bu kadar iyi tanıyan birinin birlik dilinden kasıtlı olarak kaçınmasının, bilinçli bir seçim ve Hıristiyan olmayan mistik çabanın sınırlamalarına yönelik zımni bir eleştiri olduğunu düşünmemek zor.
>
> (McGinn 1991: 231)

Bu sorunu çözmek için önce Monica ile anlaşmamız gerekiyor. Ostia'nın hesabında, kalbinin tüm konsantrasyonuyla ilahi Bilgeliğe de dokundu. Monica'nın bakış açısından incelediğimizde Augustinus'un tefekkür temsili birçok bakımdan daha açık hale gelir. Her şeyden önce, Monica'ya dikkat, Augustinus'un tefekkür açıklamasını libri Platonicorum'da bulunandan ayırmak için bir temel sağlar. İtiraflar'daki tefekkür, ne Plotinian esrikliğinin başarısız bir örneği olarak ne de başarılı bir örnek olarak okunacaksa, Augustinus'un metnine göre Hıristiyan tefekkürünün ayırt edici doğası nedir?

Machine Translated by Google

Monica'nın Plotinus'unki gibi eski bir Platonik okulda yeri yoktu ve libri Platonicorum'un anladığı şekliyle tefekkür disiplinine erişimi yoktu. Platonik okullardan mahrum bırakılması, kast kadar cinsiyet meselesi değildi. Felsefeye bağlı oldukları söylenen Gemina ve Amphiclea gibi Plotinian çevrenin kadın üyeleri vardı (Armstrong 1966: 31). Hypatia en ünlü kadın filozof, İskenderiye Platoncu okulunun bir üyesi ve 415 civarında öden bir pagan şehidiydi.

Ancak Monica resmi olarak eğitimli değildi, bazı yollarla taşralı bir arka plandan geldiği gibi, istisnai bir kızın artes liberales ve felsefede eğitim alabileceği ender aristokratik dünyadan gelmiyordu . Ostia'daki Monica, bu nedenle, Plotinian üslupta yüksek tefekkür için ümit vaat etmeyen bir adaydır, hatta diyalektik ve rafine, çileci yaşam yoluyla edinilen Platoncu aşkınlık idealine karşı bir örnektir. Augustine bu gerçeği vurgular, onun yerine onu eğitimsiz, evli ve kazanılmış bilgeliğe sahip bir kadın olarak tasvir eder. Onun ahlaki karakterinin oluşumu, aslında, İtiraflar boyunca alt tonik bir temadır. Onun küçük kusurlarını ve ayrıca parlak oğlunun kariyeri uğruna aile hırsıyla yaptığı sahte tavizleri defalarca görüyoruz: Augustine'in cariyeliğine boyun eğmesi, onun liberal sanatlardaki dünyevi eğitimini kabul etmesi (II.iii (8)), onun İtalya'da soylu bir Katolik ailenin reşit olmayan kızıyla görücü usulü ve sosyal açıdan avantajlı bir evliliğin teşvik edilmesi (VI.xiii (23)). Bir de şaraba düşkünlüğü var (IX.viii (18)). Yine de tüm bunların yanında, onun asalet karakterini ve sadece pratik olmanın ötesine geçen bir bilgeliğini de görüyoruz. Çünkü Monica dünyevi bilge kadının bir arketipi değildir. Onu soylulaştıran, İtiraflar'ın öyküsü boyunca olgunlaşan ve onu çevreleyen küçük insan müfrezesiyle olan ilişkilerinde kendini gösteren içsel bir kutsallığı besleyen, inancının pratiğidir . Karakterinin özellikleri ve eğilimleri, Ruh'un lütfunun kanıtıdır. Aslında anlatıda, Ostia'daki o derin düşüncelere dalmış anlara belki de yeni dininde hala yeşil olan oğlundan daha hazırlıklı görünüyor.

Bunun nedeni, uzun süredir itirafçı olmasıydı. Onunki bir itiraf hayatıydı. Arian yanlısı bir fermanı uygulamaya niyetli imparatorluk birliklerinin karşısında Milano piskoposu Ambrose ile birlikte Katolik katedralinin önünde durmayı göze almıştı. Augustine'in sahneyi betimlediği gibi:

> Dindar cemaat, hizmetkarınız olan piskoposlarıyla birlikte ölmeye hazır olarak Kilise'de sürekli nöbet tuttu. Orada senin hizmetçin olan annem endişeli nöbet tutmakta liderdi ve dua ederek yaşadı.
>
> (IX.vii (15))

Daha az dramatik bir şekilde, evliliğinin zorluklarına ve çocuklarının Hıristiyan bir kararlılıkla yetiştirilmesinin inişçıkışlarına katlanmış, hatta inatçı pagan kocası Patricius'u ölmeden önce inancına yönlendirmişti (IX.ix (19-22)). Bize söylenene göre, hizmetkarları "varlığını kalbinde hissettiler,

Machine Translated by Google

kutsal yaş am tarzının meyvelerine tanık oldu" (IX.ix (22)). Augustine'in dediğ i gibi hikaye, onunki, kalbinin bir anlığ ına tamamen konsantre olmasına yol açan - hatalarının ve kurtarıcısının - sürekli itirafıyla yaş anan bir hayattı.
Ostia'da.

Bu ış ıkta, Augustine'in Ostia'daki vizyona iliş kin anlatı çerç evesine dikkat etmemiz iyi olur. Baş layan Monica'nın hayatının hikayesine gömülüdür.
IX.viii (17)'de ve bölümün sonuna ve kapanış ına kadar devam eder.
otobiyografi. Ancak vizyona ya da herhangi bir ş eye dramatik bir vurgu yoktur.
Monica'da ya da Augustine'de bu nedenle büyük ruhsal değ iş im. bu sessiz
ruhlarının aş kın olana doğ ru derinleş mesi, Monica'nın ölümünden önceki bir zarafet örneğ i. Ve bu, Monica'nın hayatının parolası olan Tanrı'nın yakınlığ ının, Tanrı'nın yakınlığ ına dönüş tüğ ü bir vesiledir.
Bilgeliğ in hemen mevcudiyeti. İ kisi de yaklaş makta olan için hazırlanmış
ölüm. Monica için, Ostia'daki vizyon, yaş amına bir tamamlanma duygusu ve dünyevi kaygılardan kurtulma duygusu verir. Augustine, "zamanında
penceredeki konuş maları. . . 'Ş imdi burada ne yapmam gerekiyor?' dedi.

Daha sonra "bu yaş amı hor gördüğ ünden ve ölümün iyiliğ inden" söz etti.
(IX.xi (28)). Augustine'in kendisi için Ostia, ölümüyle yüzleş me cesaretini sunuyor.

Ostia'daki vizyon, hem dikkat çekici hem de gündelik. Bu, emin olmak için,
olağ anüstü bir manevi an. Ama yine de içinde yeri var
Monica'nın Katolik inancının uygulaması. Bu kurtuluş yolunu onaylar; onun yerine geç mez. Hristiyanlığ ının anlamını derinleş tirir ve doğ ruluğ unu tasdik eder.
Bunun meyveleri daha sonra Monica'nın ölüm karş ısındaki ahlaki tavrı, Augustinus'un yaş amının düzeni ve azizlerin sonsuz yaş amı için ortak umutları ile verilir. Monica bu açıdan bir hakareti temsil ediyor.
Platonik tefekkür idealine. Ancak tavizsiz olabilir
filozof, aş kınsal Bilgeliğ in kesin bilgisini elde eder, ruhunda varlığ ın kendisiyle teması tamamlar. Bize söylenen bu.
Baş arısı, ne entelektüel hazırlığ ının bir iş levi ne de kendi
Kademeli ahlaki geliş imin hikayesi, bir tür özel etik anlayış ın sonucu mu?
İç görü. Bunun yerine, varlığ ı onun içindeki Ruh'un bir iş levidir.
Kilisedeki hayatı tarafından hazırlanmış tır. Bu onun tefekkür için eğ itimiydi
meyve, Ambrose kilisesi. Ve Augustine'in sonraki çalış malarının ış ığ ında
Onuncu Kitaptan On üç e Kadar Kitaplardaki yansımalar, bunun nasıl olması gerektiğ ini görebiliriz. bu
Kilise, inananların yaş ayan ruhu olarak, lütuf dolu bir yaş amın temelini oluş turur.
ve ruhun Tanrı'nın huzuruna çekilmesi için. Monica'nın aş kta yoğ unlaş ma anı,
kiliseye ait bir andır;
ruhların okul binası yani Kilise. çünkü bunun baş ka bir açıklaması yok
Ostia'daki Monica; onunki, Tanrı'nın huzuruna mükemmelleş tirilmiş bir kilise ruhudur.
Ruhun gücü.

Monica'nın Ostia'daki vizyonu da Plotinianus ile ilginç bir benzerlik sergiliyor.
tefekkür, entelektüel kültürden ne kadar uzak olursa olsun
Platonik okullar. Monica'nın ruhu Ostia'da değ iş medi. Plotinus'ta olduğ u gibi,
Ostia'daki theoria hiç bir ş eyi değ iş tirmez. Monica'nın ruhu yeni bir ontolojik elde edemez

Machine Translated by Google

durum böyle. Tanrısal Bilgelik ile teması yoluyla bir ölçüde tanrılaş tırmanın tadını çıkarsa bile, Tanrı'nın bir yaratığ ı olarak statüsü kalır. Ostia'da katı bir ş ekilde ontolojik anlamda tamamen yeni bir ş ey haline gelmez; onun yetenekli olduğ u ruhsal yenilenme, uzun zaman önce vaftiz yoluyla baş arılmış tı. Bu gerçek, Ostia'da ifş a edilen ruhsal evrenin mimarisi olarak adlandırılabilecek ş ey üzerinde daha fazla düş ünmeye davet ediyor. Ostia, Monica'nın ruhunun o dalgın görüş anlarında içinden geçtiğ i aş kın dünya hakkında neyi ifş a etti? Bu soruyu yanıtlamak, bizi Ostia'daki o "anlama anının" anlamını anlamaya doğ ru götürecektir.

Belki de İ tiraflar'daki Augustinus'un kendine özgü aş kınlığ ını en iyi sergileyen pasajlar, On İ kinci Kitap'taki caelum caeli, cennetin cenneti ile ilgili olanlardır. Augustine, Ps'deki caelum caeli'ye atıfta bulunarak Gen. 148:4. İ lk yaratılış , görünen ve maddi dünyanın aksine, cennetin cennetidir. Bu yorumsal açılış ta Augustine, yaratılmış ama maddi olmayan gerçekliğ in temel bir düzeyinin hesabını inş a etti.

XII.ix'de (9), kritik bir pasaj bulunur:

> Bu nedenle, kulunuzun (Musa'nın) öğ retmeni olan Ruh, baş langıç ta göğ ü ve yeri yarattığ ınızı anlatırken, zaman hakkında hiçbir ş ey söylemez ve günler hakkında susar. Hiç ş üphe yok ki, baş langıç ta yarattığ ınız "cennet" akıl aleminde bir tür yaratmadır. Ey Üçlü Birlik, seninle birlikte ebedi olmadan, yine de Senin sonsuzluğ una katılır. Seni hor görmenin tatlı mutluluğ undan, değ iş kenliğ ini kontrol etme gücünü bulur. Yaratılmış lığ ının onu sorumlu kıldığ ı herhangi bir aksama olmaksızın, size bağ lanarak, zamansal sürecin tüm dönen iniş çıkış larından kaçar.

Birkaç temel iddiayı ayırt edebiliriz:

1 Caelum caeli , entelektüel varoluş düzeyi içinde var olur.
uzay, zaman ve maddesellik.
2 Yaratılış ın ilkel bir ş eklidir.
3 Bu haliyle o, yaratılmamış Tanrılığ ın içinde değ ildir ve Tanrı ile birlikte ebedi değ ildir.
Üçlü.
4 Üçlü Birlik'in sonsuzluğ una katılımla var olur.
5 Bu katılım sürekli tefekkür ş eklini alır.
6 Bu sürekli tefekkür, yaratılmış bir varlık olarak sorumlu olduğ u değ iş kenliğ in tutunmasını engeller.

Ayrıca Augustinus "cennetin cenneti"ne hem tefekkür kapasitesi hem de karar verme kapasitesi atfeder. Zamansallığ ın iniş çıkış larını seçerse, varoluş koş ulları daha kötü olabilirdi.

Machine Translated by Google

Açıklayıcı bir başka pasaj da, özel bir vurgu ve otoriteye sahip olan "egemen ses" metinlerinden biri olan analizi içerir. XII.xi'de (12) Augustine, cennet cennetinin doğasına ilişkin kabulünü anlatır.

> Yine iç kulağıma yüksek sesle, yaratılmış âlemin, "cennetin cenneti"nin bile seninle ebedi olmadığını söyledin. Onun zevki sadece sende. Sarsılmaz bir saflıkla içinizdeki susuzluğunu giderir. Hiçbir zaman değişkenliğine ihanet etmez. Her zaman onun yanındasın ve tüm sevgisini senin üzerinde yoğunlaştırıyor. Bekleyecek bir geleceği yok. O, hiçbir varyasyona uğramaz ve zamanın ardışıklığında hiçbir genişleme yaşamaz. Ey mübarek mahlûk, eğer böyle bir şey varsa: Ne mutlu senin saadetine, ne mutlu sana, ebedi mesken ve onun nur kaynağına! Rab'bin "gök cenneti" (Mezm. 113:16) için sizin Evinizden daha iyi bir isim bulamıyorum. Orada zevkiniz, başarısız olmadan veya başka bir şeye kaçmadan düşünülür. Saf kalp, kutsal ruhların sarsılmaz huzurunda mutlak uyum ve birliğin tadını çıkarır, şehrinizin vatandaşları, görünür göklerin üzerindeki göklerde.

Yaratılmış ve olumsal varlıklar, Tanrı'dan daha az gerçekliğe doğru hareket etme kapasitesine sahiptir. Ancak cennetin cenneti Tanrı ile birlikte ebedidir, çünkü yaratılmış olmasına rağmen mesafeyi seçmemiştir ve bu nedenle zamansallığa yayılmamıştır. Ayrıca cennetin cenneti, ilgili bir kavram olan Tanrı'nın Evi, cennetsel şehir kullanımıyla tanımlanır. Caelum caeli içinde yaşayan kutsal ruhların toplu bir irade eylemi vardır ve bu onun Tanrı'ya olan bağlılığını güvence altına alır. XII.xiii'de (16) Augustine ayrıca, hacı ruhunun cennet cennetini kavramasının kutsal yazılar üzerine meditasyon yoluyla gerçekleştiğini belirtir.
Ayrıca Tekvin 1'e atıfta bulunarak cennet cenneti ile ilişkili tefekkür durumunu tanımlar:

> Benim buna geçici yorumum, "cennet"in "cennetin cenneti" anlamına geldiği, zekanın bilgisinin bir eş zamanlılık meselesi olduğu entelektüel, fiziksel olmayan cennet anlamına geldiğidir - kısmen, bir muamma içinde değil, bir ayna aracılığıyla değil, ama tam bir açıklıkla "yüz yüze" tamamlayın (1 Kor. 13:12). Bu bilme, bir anda bir şeyin ve başka bir anda başka bir şeyin bilgisi değildir, fakat herhangi bir zamansal ardışıklık olmaksızın eş zamanlıdır.

Bu pasajlar dizisinde, Augustinus aşkın alemin - caelum caeli - doğrudan bilgisini ileri sürer. İlk anlaşılır yaratılış olan caelum caeli hakkında kutsal yazılara dayalı bir bilgi taslağı çiziyor . Ve caelum caeli , düşmemiş bir yaratık, günah seçeneğini uygulamayan ve değişkenliği kucaklayan ortak bir ruhlar diyarı olarak tanımlanır. Kayda değer bir şekilde, caelum caeli, göksel Kudüs ve Tanrı'nın anavatanı hakkındaki tartışmasını sonlandırıyor.

Machine Translated by Google

ruh, Romalılar 8.23'ten XII.xvi'de (23) ruhun turfandalarına atıfta bulunarak. Bu kutsal metin referansı, Ostia'nın vizyonundan geliyor ve bu pasaj, bazı açılardan, onun hakkında bir açıklama. Augustine, insan benliğinin gerçek yerinin caelum caeli'nin aşkın aleminde olduğuna dair kesin bilgiye sahip olduğuna inanır . Ancak, Plotinus'tan farklı olarak, insan benliğinin bu anlaşılır yeri o kadar güvenli değildir ki, ruh her zaman aşkın dünyada kök salmış halde kalır. Tersine, tefekkür eden ruh, caelum caeli içindeki konumunu ancak önceden tahmin ederek tanımlayabilir; şu anda bu varoluş seviyesinde mevcut değil - hatta kısmi olarak.

Şimdi On İkinci Kitap'tan Ostia'daki Monica'ya bu pasajlardan dönersek, Augustinus'un onun tefekkür zevkini nasıl anladığını görebiliriz.
Bu pasajlar, onun derin tefekkür mantığının rafine, geçmiş e dönük yorumudur. Monica'nın Ostia'daki genel Hıristiyan anlatımını netleştiren birkaç nokta öne sürüyorlar. Bunlardan ilki, Ostia'daki vizyonun örtük ontolojisi ile ilgilidir. IX.x'in (24) ilk tanımında ruhu ebedi varlığa doğru yükselmiş olarak tanımlandığında, zihnin ötesine geçtiği ve "İsrail'i ebediyen yiyecek olarak hakikatle beslediğiniz tükenmez bolluk bölgesine" gittiği söylenir. İlk okumada belirsiz olan bu bölge, yaratılan "cennet cenneti" kavramına referansla daha açık hale gelmeye başlar.

Zaman ve mekanın dışında, yansımanın toplu olarak icra edildiği bir bölgedir. O, aynı zamanda meydana gelen her şeyin temelidir, yaratılıştan zamana ortaya çıkan şeylerin yaratılmış bilgeliğidir. Aynı zamanda, Ostia'daki vizyonda, tüm yaratılmış varlıkların yaratılmamış ve ebedi kaynağı olan Bilgeliğin kendisiyle çeliştiği bir bölgedir.

Daha sonra paketinden çıkarıldığında, bu ilk betimleme, Monica'nın ruhunun, ilahi Bilgelik ile doğrudan temasa geçerken çok fazla haber vermeden içinden geçtiği zar zor belirgin bir bölge içerir. Ama yine de orada. Ve bir kez daha _ Augustine'in Plotinian theoria açıklamalarının incelikli uyarlamasını gösteriyor. Plotinus'ta, gördüğümüz gibi, Akıl, Bir'in ebedi tefekküriyle meşgul olur ve bu, realitenin daha düşük seviyelerindeki tüm müteakip varlıkları üretmesinin kaynağıdır. Bedenlenmiş ruh, derin, entelektüel benliğini tefekkürde yeniden keşfettiğinde bu yüksek yansımaya katılır. İtiraflar'da bununla ilgili bir açıklama belirtilmektedir : "cennetin cenneti", aynı zamanda bir ilk ilkenin eş zamanlı yansımasıyla meşgul olan Akıl'ın kısmi eş değeridir. Bu tefekkür tamdır ve aracısızdır; üstelik "yüz yüze"dir. Ama birkaç önemli fark var. "Cennetin cenneti" tükenmez bir bölge olmakla birlikte, ebedi değildir ve tefekkür ettiği ebedi Hikmet tarafından yaratılmıştır.

Olumsallığın inişçıkışlarına ve değişkenliğine yatkın olsa da, odak noktasının yoğunluğu ve dolaysızlığından dolayı gerçekte asla onlara acı çekmez. Ancak, doğası gereği, ebedi kaynağından tamamen farklı bir yaratık olan Bilgelikten yaratılış körfezinin karşısında bulunur. Böylece onun ve bu seviyeye ulaşan bedenlenmiş ruhların tefekkürü daima belli bir mesafede, ebedi Bilgelikten ontolojik olarak bir ölçüde uzaklaştırmada gerçekleşir. Bu, yaratma eyleminin doğrudan bir sonucudur. "Cennetin cenneti" "kutsanmış bir yaratıktır", ancak yine de bir yaratıktır.

Machine Translated by Google

Böylece Monica'nın ruhunun bu bağgenin iç yaş amına, bu aş kın ve cennetsel hipostaza katıldığ ı görülebilir. Ruhu, daha önce gördüğ ümüz gibi, aş kın olanda yerli bir yere sahip değ ildir, bu yüzden yalnızca kendi umut yerini iş aretleyebilir. Yine de "cennetin cenneti"nin sonsuz yaş amı olan doğ rudan tefekküre katılmış tır. Ve yaratılmış ların mükemmelliğ i ile mükemmelliğ in kendisi arasındaki boş lukta, Bilgelik dokunuş uyla bunu bile aş tı. Bu tefekkür ontolojisi, Ostia'daki görüntünün ikinci aç ıklamasında (IX.x (25)) yeniden ifade edilir. Yine, ruhun sevdiğ i kiş inin güç lü ve dolayımsız mevcudiyeti tarif edilir, ancak tefekkür eden ruh ebedi Bilgeliğ e eriş tiğ inde yalnızca bir kapanış anı tarafından aş ılır. Bununla birlikte, bu metin, bir bakıma, önceki bölümde (24) daha önceki aç ıklamadan daha güç lüdür. Azizlerin sonsuz yaş amının yalnızca ilahi Bilgelik üzerinde aracısız bir yansıma durumu olmadığ ını ileri sürer. Aynı zamanda ruhun sonsuz yaratıcısıyla arasındaki boş luğ u kapattığ ı bir "anlama anı"dır. Dolaysız mevcudiyet ve doğ rudan birliktelik, bu nedenle, ruhun eskatolojik durumunun bir parç asıdır. Ancak ne tam bir birlik ne de ebedi Bilgelik içinde emilim belirtilir, sadece ilahi Bilgelikle temas belirtilir. Hakim ontoloji bu nedenle kesinlikle tek tanrılı kalır.

Ostia'daki tefekkürün bu yönleri, metin sonraki kitapların teolojik yorumuna karş ı okunduğ unda ortaya çıkar. Augustinus'un otobiyografik betimlemelerin kendisinde yalnızca tahmin ettiğ ini daha aç ık bir ş ekilde anlamamıza yardımcı olurlar. Gerç ekten de Monica'ya atfedilen tefekkür türünün, libri Platonicorum'da bulunandan zayıflatıldığ ı ve büyük ölç üde aktarıldığ ı daha aç ık bir ş ekilde görülebilir. Hesabın birç ok yönü bunu doğ rulamaktadır. Monica'nın yükseliş i buna bir örnek. Platoncu yükseliş anlatısı, ruhun temel gerç ekleri kavramasını ve gerç eklik seviyeleri ile bağ lantılı bilgi seviyelerinde ilerlemesini ister. Ostia'da tekrarlanan seviyeler, ruhun biliş sel ç abalarıyla zor kazandığ ı gerç ek bilgi seviyeleri değ ildir. Monica'nın ruhu basitç e bu seviyelerin ötesine yükseltilir, böylece yükseliş gerç eklik ve bilgi seviyeleri arasındaki doğ al bağ lantıya değ il, ilahi lütfun gücüne döner. Bu seviyeler yine de önemlidir ve gerç ek oldukları ve kurgusal veya hayali olmadığ ı aç ıkç a anlaş ılır. Ancak yükseliş nihai olarak onlarda, temsil ettikleri ş eyde ve yükselen ruhun onlardan aldığ ı güç te kök salmaz. Ostia'da, fiziksel olumsallık ve zihinsel değ iş ebilirlik, Monica'nın ruhunun ilahi lütfun gücü altında hareketinin iş aretleri olarak geç tiğ i gerç eklik seviyeleridir. Böylece, Ostia'daki vizyonda aç ıklanan doğ ruluk, ayırt edici bir anlam kazanır. Bize söylendiğ ine göre Monica'nın yükseliş i gerç eğ in huzurunda baş lıyor. Ve sonunda, her ş eyin varlığ ı için bağ lı olduğ u Bilgeliğ e ulaş ır. Ostia, bu anlamda, fevkalade temel bir andır. Gerç ekliğ in en yüksek eriş imleri, tefekkür eden ruha ifş a edilir. Yine de aş ılan seviyeler, geç iş in gerç ek dinamiğ ine, ruhun sevgili yaratıcısına yükseliş ine önem bakımından yardımcıdır. Ostia'nın vizyonunun gerç ek merkezi burada yatıyor.

Dolayısıyla Monica'nın göğ e yükseliş inin, benliğ in, sırlarını dünyaya teslim eden gerç ekliğ in doğ al düzeni boyunca hareketiyle ilgili olduğ u söylenemez.

Machine Translated by Google

felsefi disiplinli zihin. Ne de, Plotinus'ta olduğ u gibi, varlık düzeyinde hala güvenli bir ş ekilde mevcut olan bir benliğ in gizli girintilerine bir yolculukla ilgili değ ildir. Daha ziyade, ilahi Bilgeliğ in yaratılmış bir ruha ifş ası ile ilgilidir. Bu, Monica'nın müminlerin, yani kilisenin yaş ayan ruhundaki yaş amı tarafından önceden bildirilse de, küstahç a ve haksızdır. Monica iç in tefekkür, bu nedenle, ruhsal bir aş kınlık eylemidir, ancak entelektüel bir eylem veya varlık ve bilgi düzeylerini aş mak iç in bir disiplini takip eden biri değ ildir. Bu nedenle, geri kalan her ş ey gereksizken, ruhun Tanrı'nın huzuruna ç ıkması meselesidir.
Ostia'da, Soliloquia'da olduğ u gibi, sonunda görünen sadece Tanrı ve ruhtur.
değ er.

Tam burada, Augustinus'un kendine özgü tefekkür aç ıklamasının ç izgilerini ve onunla birlikte, ruhun Tanrı ile iliş kisine dair bir Hıristiyan anlayış ını görmeye baş layabiliriz. Monica'nın ruhu, Ostia'daki vizyonda Tanrı'nın yaratıcı gücü olan Bilgelik ile tanış ır. Ya da alternatif olarak, yaratılış ta uzaktan iş itilen kiş i, ş imdi ruhun derinliklerinde dolayımsız olarak duyulmaktadır. Doğ rudan karş ılanan, ruhun yaratıcısıdır. Bu, Monica'nın ruhunun, aksine ezici güç lere karş ı aynı anda birkaç ş eyi baş ardığ ı anlamına gelir. Düş üş ün etkilerini yendi ve her ş eyi yaratan sonsuz Bilgeliğ e dokunmak iç in uzandı. Bu, gördüğ ümüz gibi, kalıcı bir koş ul değ il, yalnızca bir yazgıdır ve kendisinin değ il, ilahi inisiyatifin sonucudur. Ama yine de yaş anmış olarak anlatılıyor. Düş üş , Ruh tarafından bir an iç in tersine ç evrilir, böylece ruhu, yaratıcısıyla anında iliş ki kurabilir. Bu eylemde yaratıcının aynı zamanda ruhun kurtarıcısı olduğ unu keş feder. Ostia'da tefekkür, ilahi inisiyatif yoluyla meydana gelen ve Monica'nın ruhunu, koş ullu da olsa, yaratıcısıyla doğ rudan bir iliş kiye geri getiren kurtuluş un doğ al mantığ ını takip eder. Bu böyle olmalıdır, ç ünkü düzeltilen düş üş ün Augustine'in analizinde kozmolojik bir değ eri yoktur. İ lk ilahi yaratılış ın mahvolmasıydı ve kendi iç inde hiç bir olumlu değ eri yoktur. Bu bir hataydı, kozmik ş ekil bozukluğ unun bir örneğ iydi.

Üstelik bu, kökeni ruhun kendisinde olan bir yanılgıdır. Maniheizm'de olduğ u gibi İ yi'ye karş ıt bir güç ten kaynaklanmadı ve Plotinus'ta olduğ u gibi - bazı belirsiz bir ş ekilde - her ş eyin İ yi'den ortaya ç ıkış ına uymadı.
İ nsan ruhunun yaratıcısına bağ lı kalmaması, sadece yaratıcısının tersine ç evirebileceğ i bir ş eydi.

Monica'nın Ostia'daki vizyonda yaratıcı Bilgeliğ i keş fetmesi, böylece ruhunun kurtarıcısının keş fidir. Onun tefekkür eylemi, kurtarıcı olmasa da, en azından kurtarıcısının ifş asıdır. Dolayısıyla, tefekkür düş üş ü tersine ç eviremese de, ruhsal evrenin mimarisini onun ruhuna sergiler ve kaybının doğ asına dair güvenli bir anlayış sağ lar. En önemlisi, ruhunun kurtarıcısıyla buluş masını sağ lar, ruhunu o karş ılaş maya ç eker. Yine de tefekkürün yapamayacağ ı bir ş ey vardır, o da ruhu ilahi Hikmet ile ebediyen birleş tirmektir. Bilgelik tarafından üretilen bir yaratık olarak, ondan sonsuza dek ayrı kalır. Ruhu, önce yaratma eylemiyle, sonra da düş üş le kaynağ ından ayrılır. Yine de tefekkür bu gerç eklerin hiç birini değ iş tirmez. Bu, onun kabul edilen yoksulluğ udur, kendi ruhunun ç aresizliğ inin bir göstergesidir. Yine de

Machine Translated by Google

sınırlamaları, tefekkür, kurtarıcının varlığının açığa çıkmasıdır. Bu nedenle, İtiraflar'da tefekkür kendinden geçmiştir, çünkü kurtuluş olasılığını görmek için ruhun düşmüş benliğinden çıkarılması gerekir. Ve düşmüş benlik var olan tek benliktir. Bu nedenle, tefekkür eyleminin İtiraflar'da özel bir gücü vardır, çünkü Monica'nın ruhu, yaratıcısı ve kurtarıcısıyla karşılaşmak için düşmüş benliğinden yukarı kaldırılır. Ne kendi başına aşkınlık yaratma aracı ne de kendi kurtuluşunu sağlama gücü olmayan Augustinus ruhu kendi içinden çıkarılmalı ve umudunun koşulları gösterilmelidir.

Ostia'da Monica, o zaman, Augustinus'un aşkın gerçekliğinin Plotinus'unki karşısında onun aşkın gerçeklik açıklamasının özel karakterini vurgular. Metinlerden bir adım geri çekilip onları incelersek daha büyük bir hikaye ortaya çıkıyor. Augustine, gerçekliğin fay hatlarını Plotinus'tan çok farklı bir tarzda anlar. Anlaşılır dünyayı düşünün. Plotinus'a göre, hem Bir'in kendini tezahür ettirmesinin bir örneği olarak hem de suçlu bir kendini iddia etme eylemi olarak nitelendirilebilecek bir süreçte sonlu varoluşa çıkmıştır. Aynı şey ruh için daha da geçerlidir. Bir'den uzaklaşan bu genel hareket, aynı anda İyi'nin güzel kendi kendine yayılması ve azalmasıyla karışık bir karaktere sahiptir. Tefekkür, Bu Bir'den uzak olma çağlayanını tersine çevirmede, aynı zamanda müphemlikle de işaretlenir. O, felsefi ruhun kendini yenilemesinin ürünüdür ve aynı zamanda her şeyin değişmez bir şekilde Bir'e geri çekildiği i ebedi bir sürecin parçasıdır. Gerçekliğin, bitmeyen alayı ve geri dönüşün bu ağustos döngüsü, Plotinian Platonculuğunun temel inancıdır.

Bu, aşkın dünyanın daha büyük bir süreçte belirli bir yeri olduğu anlamına gelir. Aynı zamanda aşkın dünyanın mimarisinin bu ruhsal hareket modelinin ışığında anlaşılması gerektiğine de işaret eder, çünkü bu onun ontolojik ifadesidir. Ve tefekkür, tam da bu mimaride ve bu süreçte oynayacağı bir role sahiptir. Akıl ilk önce tefekkür yoluyla kendini kurar, sanki içinden çıktığı Bir'e bakar gibi geriye bakar. Ruh da, hem ortaya çıkışında hem de geri dönüş döngüsünün bir parçası olarak Akıl üzerinde tefekkür eder. Böylece gerçekliğin yapısı ve tefekkür pratiği doğrudan-iliş kilidir. Felsefi teorinin pratiği, ruhun kendi derinden hissedilen doğasının bir ifadesidir; ruhun her zaman yapması gereken şey buydu.

Augustine, bu genel düşünce çizgisini takip eder, ancak bazı önemli değişikliklerle birlikte. Monica'nın ruhu Ostia'da Bilgelik'e yükseldiğinde, bir başarısızlık düzeltiliyor. Bu yükseliş daha büyük bir metafiziksel sürecin parçası değildir ve ruh doğal bir işlevi yerine getirmez. Aksine, tefekkür aşkın olana istisnai bir açıklıktır. Bunun nedeni, ruhun düşmüş olması ve yüksek dünyanın kendisine ait olmamasıdır. Sahip olmadığı şeyi arar; mevcut haliyle ne olamayacağı gösterilir. Dolayısıyla tefekkür ilahi ekonomiye uyar; bu onun rol oynadığı daha büyük süreçtir. Ancak bu tür bir tefekkür, ruhun başlangıçta yapması gereken şey değildir, çünkü ruhun düşüşünün bir parçası olan bir çarpıtma ve şekil bozukluğu unsuru vardır. Bu, ruhu ilk başta amaçlanan durumuna geri getirmek için ilahi yardıma olan ihtiyacı ortaya çıkarsa da, tefekkürün keşfettiği şeydir. Böylece aşkın dünya

Machine Translated by Google

İ tiraflar teolojisinde Enneads'dekinden oldukça farklı bir yer. Yaratıcının içsel iradesinin ifadesi olan bir dünyadır ve düş müş ruhun gelecekteki evidir. Ancak aş kın dünya, Tanrı'dan ayrı ve özgür iradeye sahip ayrı bir yaratık olma niyetiyle yaratıldığ ı iç in vardır. Bu anlamda Augustine, "cennetin cenneti" ile ilgili aç ıklamasında düş üş temasını keskinleş tirdi ve onu anlaş ılır dünyanın bir değ erlendirmesinin merkezi haline getirdi. Onunki ekonomik bir aş kınlıktır. Aş kınlık tefekkürünün eskatolojik bir değ eri vardır, çünkü düş müş ruhun Tanrı'nın huzurunda olma arzusunu harekete geç irir.

Bu nedenle Hristiyan tefekkür günah çıkarmayı iç ermelidir. Ancak o zaman tefekkür etmenin onarıcı değ eri gerç ekleş tirilebilir. Bir kurtarıcıya ihtiyacı olduğ unu ve sonbaharda suç lu olduğ unu itiraf ettiğ inde, ruh, tefekkürin aç ığ a çıkardığ ı umudu fark edebilir. İ tiraflar'daki tefekkür iç in hafızanın bu kadar önemli olmasının nedeni de budur . Plotinci anamnez , ruhun yüksek benliğ ini hatırlamasıdolayısıyla yeniden baş layan bir aş kınlık eylemi iken, Augustin'in hatırlaması yalnızca ruhun bu dünyadaki yolculuğ unu kurtarır. Düş müş bir varlığ ın hikayesi. Düş müş ruhun patolojisi üzerinde yoğ unlaş ırken Augustine, Plotinus'tan daha aç ık bir ş ekilde, eğ er düş man ruhun kendisiyse, daha yüksek bir aleme psiş ik uç uş un bir anlam ifade etmediğ ini gördü. Ve benliğ in bu yönü, hafıza ve kefaret yoluyla yüzleş ilmelidir ve benliğ in merkezi ruhta daha yüksek bir öğ eye kayarken öylece yok edilmemelidir. Böylece Augustinus insan kiş iliğ ine dair Plotinus'un "el yazısı benliğ i"nden daha üniter bir görüş e sahiptir ve odağ ını ruhun seviyeleri menüsünden seç me yeteneğ ine sahiptir. Augustinus ruhu kendisiyle, dünyadaki tarihiyle, cisimleş mesinin olgusal kaydıyla yüzleş melidir. Ve aynı zamanda olumsallığ ını, ahlaki yetersizliğ ini, üzerindeki düş üş ün izlerini düzeltmedeki baş arısızlığ ını da itiraf etmelidir. Ve sonra, sonuç olarak, kendisini kurtarmak iç in benliğ in ötesinde daha yüksek bir benliğ e ihtiyacı olduğ unu itiraf etmelidir. Bu, tefekkürün uyarıcı değ eridir, ruhu seven ve onun kusursuzluğ a dönüş ünü arzulayan bir Tanrı'yı ifş a etmesidir. O zaman Hıristiyan tefekkür egzersizi, insan olumsallığ ının kutsanmasını sağ layabilir.

Ruhun ebedi yaratıcısı olan Tanrı sevgisi, Monica'nın yaş amının merkezinde yer alır ve Ostian anlatımının altında yatan güç tür. Onu Tanrı ile temasa geç iren, Tanrı'nın sevgisinde bir konsantrasyon anıdır. Bu, yalnızca Ostia'daki gerç ekliğ in mimarisinin Augustine tarafından keskin bir ş ekilde tek tanrılı olarak sunulması nedeniyle mümkündür. Monica'nın ruhu, varoluş u iç in Bilgeliğ e bağ lı olsa ve bu nedenle ondan tamamen ayrılamaz olsa bile, Bilgelikten ayrı bir ş eydir. Oysa nefsin karş ılaş tığ ı Hikmet, ruhtan baş ka bir ş ey olarak anlaş ılır. Augustine'nin metninde ruhsal evrenin bu özelliğ inin etrafından dolaş manın bir yolu yoktur. Bu onun tefekkür hesabının temelidir. Ostia'da ruhun sessizliğ i, mevcudiyetin, doğ rudan Tanrı'nın çevresine gelmenin ve nihayet onunla bir üç üde ruhsal temasa geç menin sessizliğ idir.

Bütün bunlar, İ tiraflar'ı daha geniş bir bağ lamda kaplayan derin ilahi sevgi duygusunun yuvalanmasına yardımcı olur . Ostia'da aç ıklananlar sadece

Machine Translated by Google

Tanrı'nın doğrudan mevcudiyeti, ancak Monica'nın ruhu için o Tanrı'nın doğrudan ilgisi. Durum böyle olmasaydı, vizyon asla gerçekleşmeyecekti. Ruhu onu, elindeki herhangi bir ritüel ya da felsefi yolla oluşturmuş olamazdı.
Bu, en güçlü anlamda bir vahiy eylemiydi, çünkü Monica'nın ruhuna bu vizyon ilahi lütfun bir işlevi olarak verilmiştir. Ostia'da tefekkür, o halde, sevgi dolu bir Tanrı'nın, sonluyu sonsuzdan, yaratılmıştan ve yaratıcıdan ayıran gerçekliğin temel uçurumunun karşısında var olan bir Tanrı'nın doğasını sergiler. Yine de Augustine, Ostia'da o anda Tanrı'nın kendisini hemen Monica'nın ruhuna ifşa ettiğine inanıyor. Bunun nedeni, Monica'nın ruhunun, yaratılmış varlıkların Tanrı'nın vizyonunu aradıkları, sonluluklarının kusurunun ve düşüşün etkilerinin üstesinden gelme arzuları tarafından yönlendirilen ilahi ekonominin bir parçası olmasıdır. Biz "ruhlarımızda ruhani bir yaratılış ız ve ışığımızı sizden uzaklaştırdık" (XIII.ii (3)).

Augustine, bu mükemmellik arzusunu Platoncu kaynaklarından ustaca uzaklaşan bir tarzda sunar. Tanrı, hiçbir şeye ihtiyacı olmayan mutlak ve sonsuz bir ilk ilkedir. Tüm sonlu varlıklar, mükemmelleştirilmek, sonluluklarının eksikliğini sonsuz bir kaynağın mükemmelliğinde çözmek için doğuştan gelen bir arzuya sahiptir. Bu, sonlu varoluşun paradoksudur, çünkü var olmak, sabit bir doğanın sınırlamasıyla ve bu doğanın tek bir örneği olarak bireyleşmeyle iki kez bağlı olmaktır. Ve her bilinçli varlığın doğasında, varlığının kaynağını bilme arzusu vardır, çünkü tüm varlıklar sonsuzun varlığını hisseder.
Bu, Ennead'lerde tanıdık bir tema. Augustine bunu XIII.iv (5)'te ortaya koymaktadır:

> Yaratılışa hiç var olmamış ya da şekilsiz kalmış olsaydı bile, kendin olduğun iyilikte hiçbir şey eksik olamazdı.
> Bunu, ihtiyacın olduğu için değil, kontrolü empoze ederek ve onu alma biçimine dönüştürerek, iyiliğinin tamlığından yaptın - ama sonuç sana haz tatmini getirmiş gibi değil. Kusursuzluğunun doğal sonucu, yaratılmış şeylerin kusurluluğunun hoş nutsuz olmasıdır.
> Bu yüzden sizi memnun etmek için sizden mükemmellik ararlar, ancak aksi takdirde kusurlu olursunuz ve onların mükemmelliğiyle mükemmelleşmeniz gerekmez.

Ama Augustinus, gerçekliğin sonsuz kaynağının aynı zamanda dikkati onun ürünlerine de yönelttiğine inanmaya başladığı için ek bir paradoksun da farkındadır. Kesinlikle kendi kendine yeterlidir, ancak tamamen kendi kendine emilir veya kendi kendine yönlendirilmez. Allah, sınırlı varlıkların mükemmelliğe ulaşmasını sağlamaya ihtiyaç duymadan, yine de bunu başarmaya çalışır. Bu, Tanrı'nın mükemmelliğinin Augustinus için belirginliğidir, onun yaratıkları olan sonlu varlıklara karşı mutlak lütfudur.
Tanrı, kendi mutlak mükemmelliğiyle kusurlu ve sınırlı yaratıkların birlikteliğini yaratan bir süreci başlatır. Ostia'daki vizyonun daha büyük değeri budur; bu, ruhların Tanrı ile daha derin bir birlikteliğe dönüşmesinin bir parçasıdır. XIII.iv (5)'te az önce alıntı yapılan metinden doğrudan çıkan sunumu aşağıdadır:

Machine Translated by Google

> "İ yi Ruhunuz" (Mezmur 142:10) "suların üzerine taş ındı" (Gen. 1:2), ama sanki üzerlerinde ağ ırlık varmış gibi onlar tarafından taş ınmadı. Kutsal Yazılar, Ruhunuzun insanlara dayandığ ını söylediğ inde (İ ş a.11:2), bu, Ruh'un onları kendi üzerine dayandırdığ ı anlamına gelir. Ama kendi kendine ve kendi baş ına yeterli olan bozulmaz ve değ iş mez iraden, yarattığ ın yaş amın "üstüne yüklendi", bu yaş am iç in yaş amak mükemmel bir mutluluk iç inde yaş amakla aynı ş ey değ ildir, çünkü karanlıkta akış kan bir haldeyken bile hayatı vardı. Geriye, onun yaratıldığ ı kiş iye dönüş türülmek, giderek daha fazla yaş am kaynağ ıyla yaş amak, O'nun ış ığ ında ış ığ ı görmek (Mez. 35:10), mükemmel olmak, ış ıkla ış ıldamak ve tam bir mutluluk iç inde.

Sonlu varlıkların kusurlu yaş amdan mükemmel yaş ama geç meleri ilahi iradedir. Bu, Tanrı'nın gerç ekleş tirdiğ i bir ş eydir, ruhları nihai olarak ilahi mükemmelliğ in tefekkürünün hemen olduğ u "cennetin cennetine" getirir.
Ostia'da tefekkür, Monica ve Augustine'in ruhlarının, Ruh'un gücüyle parıldayan onun ış ığ ında ış ık gördüğ ü söylendiğ inde, bu sürecin ilk ilerlemesidir.

Ruhun kaynağ ıyla tefekkür halinde birlikte olduğ u bu mükemmel sonluluk durumu iç in Augustinus imgeleri arasında göksel Kudüs ve "Tanrı'nın Evi" yer alır. "Cennetin cenneti" gibi, bunlar, sonluluğ un baş langıcı olan ebedi Tanrılığ ın dış ındaki ilk yaratılış ın doğ asını ifade etmeye yardımcı olur. Allah'ın Evi, saf sevgiyle Allah'a bağ lanan, O'ndan asla ayrılmayan, tesadüflere, değ iş ime ve zamanın ardış ıklığ ına asla kaymayan yaratılmış bir âlem olarak tarif edilir. Yalnızca O'nun "tamamen otantik tefekkürüne dayanır" (XII.xv (19)). Benzer ş ekilde Kudüs, ruhun kayıp metafizik anavatanı olarak sürgün Mezmurları referans alınarak güzel bir ş ekilde tasavvur edilir. Ruhun mevcut ç arpık varoluş durumundan ona dönüş ü, gezinmenin sona ermesini temsil edecektir:

> Odama gireceğ im (Mat. 6:6) ve size aş k ş arkıları söyleyeceğ im, anlatılmaz iniltilerle inleyerek gezgin yolumda (Rom. 8:20) ve yüreğ im ona doğ ru yükselmiş Kudüs'ü anarak – Kudüs benim evim toprak, Kudüs annem (Gal. 4:26) ve onun üzerinde sen, hükümdar, aydınlatıcı, baba, öğ retmen, koca, saf ve güç lü zevkler ve katı neş e ve ifade edilemez derecede tüm iyi ş eyler, hepsi aynı anda zevk alıyor ç ünkü sen tek yüce ve gerç ek İ yisin. Ruhumun turfandası (Rom. 8.23) ve kesinliğ imin kaynağ ı olan bu sevgili annenin huzurunda, sen beni yeniden ş ekillendirmek ve güç lendirmek iç in dağ ınık ve ç arpık durumumdan tüm varlığ ımı toplayana kadar geri dönmeyeceğ im. sonsuza dek, "Tanrım merhametim" (Mez. 58:18).
>
> (XII.xvi (23)

Machine Translated by Google

Ruh'un gücü aracılığıyla tefekkür, ruhu anlık olarak bu gerçeklik düzeyine bağlar. Bu zamansal kısalığın temel bir nedeni var. Ruh, zamanın ardışıklığına dağılmayı benimsemiştir ve eşzamanlılığın kaybına razı olmuştur, öyle ki, varoluşun bu en yüksek yaratılmış seviyesinin zamansal olmayan tefekkürüne hiçbir etkisi yoktur. İtiraflarda Zaman ünlü ve esrarengiz bir şekilde zihnin şişmesi olarak tanımlanır (XI.xxvi (33)). Ancak bu, "Tanrı'nın Evi"nin olmadığı şeydir, çünkü "geçmiş ve gelecek arasındaki tüm mesafeleri ve zamanın tüm gelip geçiciliğini aşar".

(XII.xv (22)). Ruh, zamansallığın ardışık kalıplarında ve bedenin uzamsal dağılımında dağılmış, şişmiş durumuna geri düşmeden önce, Tanrı'nın bu tefekkür düzeyine katılmak için yalnızca geçici bir fırsata sahiptir.
Tefekkür, mevcut durumundan anlık bir erteleme, somutlaşmadan bir muafiyettir.

Gördüğümüz gibi bu, Tanrı'nın Ruhu sayesinde olur. Augustine, İtiraflar'ın son kitaplarında, okuyucusunun bunu betimlemek için metafizik hayal gücünü genişletmek için çok çalışıyor. Sonsuz, ebedi ve değişmez bir ilk ilke fikri, İtiraflar'daki tefekkür tasvirinin merkezinde yer alır .
Bu, tüm gerçekliğin yaratılışı yoluyla ortaya çıktığı ve geri dönmeye çalıştığı hareketsiz merkezdir. Fakat uzay ve zamanda şişmiş ve artık gerçek "şekline" bile sahip olmayan ruh, bu ebedi ilkeyi Tanrı'nın kendi inisiyatifi dışında nasıl keşfedebilir? Yine de Tanrı değişimi aşar, bu nedenle zamanda doğrudan bir aktör olduğu söylenemez. Bu bilmecenin yanıtı, Augustinus'un Tanrı'nın içsel yaşamı ve onun dışsal etkilerine ilişkin teolojisinde yatmaktadır. Tanrı'nın, üçlü terimlerle üç yönü olan olarak tanımlanan bir içsel yaşamı vardır: olmak, bilmek ve istemek. Bunlar, kendi yaratılmış zihinsel melekelerimize benzeterek ancak belli belirsiz kavrayabileceğimiz Tek Tanrı'nın içine geçmiş yönleridir (XII.xi (12)). Tanrı kendi içinde bilinemez ve O'nun varlığına geri dönmemiz gibi, içsel yaşamı da bilgimizin ötesindedir:

> Seni mutlak anlamda olduğun gibi bilmek, yalnız sana mahsustur. Sen değişmezsin, değişmez bir şekilde biliyorsun, değişmez bir şekilde olacaksın. Özünüz bilir ve değişmez bir şekilde ister. Senin bilgin değişmez ve bilir. Senin iraden değişmez ve bilir. Değişmez ışığın sahip olduğu türde bir öz-bilgiye, ışığı alan değişken varoluşun sahip olması, sizin nazarınızda doğru görünmüyor. Ve böylece ruhum "önünüzdeki susuz toprak gibi" (Mez. 142:6). Kendini aydınlatmaya gücü olmadığı gibi, kendini de tatmin edemez. Çünkü "hayatın pınarı seninledir" ve "sizin ışığında" "ışığı göreceğiz" (Mez. 35:10).
>
> (XIII.xvi (19))

Yaratılmış ruh, kendi gelişmemiş ruhsal özlemlerini tatmin etme kapasitesinden yoksundur. Fakat ruhun, kendi içinde Ruh aracılığıyla tezahür eden lütfun dış kuvvetiyle Tanrı'ya çekilmesi, Tanrı'nın içsel yaşamının doğasıdır. O

Machine Translated by Google

geçen bölümde gördüğümüz gibi, Tanrı'nın içsel yaşamının doğasının bir parçasıdır. Augustine, XIII.xxxi'de (46) ruhun Tanrı'ya ait şeyleri bilme kapasitesini Ruh'a atfeder. "Bu nedenle, Tanrı'nın Ruhu aracılığıyla iyi olarak gördükleri her neyse, onun iyi olduğunu gören onlar değil, Tanrı'dır." Şöyle devam ediyor: "Bir adam iyi bir şey gördüğünde, içindeki Tanrı'nın onun iyi olduğunu gördüğünü söylemek başka bir meseledir. Yani, Tanrı yaptığı şeyde sevilir ve verdiği Ruh aracılığıyla sevilmedikçe sevilmez."

Tanrı'nın içsel yaşamı, ne yaratma sürecinden ne de ruhun ona kurtarıcı dönüşünden ayrılamaz. Ruhlar, olumsal dünyada etraflarındaki iyiyi kavramaya geldiklerinde, Tanrı'nın bu gerçeğe ilişkin kendi bilincine katılırlar. Onlar, içlerinde yaşayan Ruh'un gücü aracılığıyla, bir ölçüde Tanrı'nın gördüğü gibi görüyorlar. Tefekkür, ruhun, ruhtaki Ruh'un mevcudiyeti aracılığıyla, her şeydeki iyiliği ve onların ötesindeki Tanrı'nın şeylerini görmek için makamının ötesinde soylulaştırıldığı eylemdir. Bunu ifade etmenin başka bir yolu, tefekkür, Ruh'un gücüyle yapılan her şeyde Tanrı'nın içkinliğinin keskin bir şekilde tanınmasıyla başlar.

Ve bu bilgi seviyesinin ötesinde, Tanrı'nın içsel yaşamının daha rafine bir tanınmasına doğru gelişir. Aslında bu, Augustine'in kendisinin ve Monica'nın Ostia'da anlamaya başladığına inandığı şeydir.

İtiraflar, ilahi görme, yaratma ve kurtuluş arasındaki bu bağlantıya son verir. Ostia'da keşfedilen Tanrı tamamen iyidir ve tamamen değişmezdir. Varlıkların büyük alayı, Tanrı'nın içsel iradesinin ürünüdür, oysa bu yaratılış, bizim yaratıcıyı reddetmemizle gölgelenmiştir.
Tanrı, ebedi ve değişmeyen iyilik kaynağı olarak kalırken, aynı zamanda yaratıklarıyla da ilgilenmektedir. Gerçekten de onların varlığı o dikkatin, onları görmesinin sonucudur. Dolayısıyla, kararsız ruhlarımız, yaratıcımızın istikrarına karşı, ya onun ilahi planına uyum sağlayarak ya da ona direnerek var olur:

> Kendimize gelince, yaptıklarınızı öyle oldukları için görüyoruz.
> Ama onlar onları gördüğün için. Dıştan öyle olduklarını, içsel olarak da iyi olduklarını görürüz. Ama onları yapmanın doğru olduğunu gördüğünüzde onların yapıldığını gördünüz. Bir zamanlar, yüreğimiz Ruhunuz aracılığıyla gebe kaldıktan sonra, iyi olanı yapmak üzere harekete geçtik. Ama daha erken bir zamanda yanlış yapmaya ve sizi terk etmeye sevk edildik.
> Ama siz Tanrı, bir ve iyi, iyilik yapmaktan asla vazgeçmediniz. Hediyenizden sonsuz olmasa da bazı iyi işlerimiz var. Onlardan sonra senin büyük kutsallığında dinlenmeyi umuyoruz. Ama sen, İyi, başka hiçbir iyiliğe ihtiyacın yok, kendin dinlenmen olduğun için asla rahat değilsin.
>
> (XIII.xxxviii (53))

Bütün bu fikirlerde libri Platonicorum'dan o kadar uzaklaştık ki, Augustinus'un metninin neden genellikle Ennead'lerin vaftizi olarak okunduğunu anlamak zor. Monica'nın Ostia'daki vizyonunun temel modeli, Augustinusçu düşüncenin temel modelinin Plotinus'tan ne kadar farklı olduğunu açıkça ortaya koymaktadır.

Machine Translated by Google

Aşkın dünyanın yapısı, gücü ve metafizik derinliği
ruhun, tefekkür yöntemi ve pratiğinin tümü, ruhtan farklıdır.
Plotinus'un teolojisi ve okulu. Ve birlikte alındığında bu farklılıklar olamaz
makul bir şekilde libri Platonicorum'un yanlış anlaşılmasına atfedilebilir . Onlar
ortaya çıkan tefekküre özgün yaklaşımı oluşturmaktadır.
Augustine'in yorumladığı şekliyle Ostia'nın potası. Bu yansıma projesi, ruhun
nihayetinde kendi içinde keşfettiği şeyin tamamen farklı bir açıklamasını verdi.
seyahat. Augustinus'un İtiraflar'da dile getirdiği tanrı kavramı
teolojisini Platonizm'den uzak bir yöne götüren terimlerle çerçevelenir.
Plotinus'un. Bunların başında ruhun ilk ilkesinin doğası gelir.
karşılaşmalar. Plotinus'ta, Bir'in sonlu evreni aşması güvence altına alınmıştır.
tarif edilemezliği üzerinde ısrar ederek. Gördüğümüz gibi, Bir tarif edilemez
sonlu terimlerle; ruh ona ancak her şeyden sıyrılma süreciyle yaklaşabilir.
varsayılan karakterizasyonlar. Bu süreç, Bir'in diğerlerinden farklı olduğunun altını çizer.
tüm sonlu ürünleridir ve kendisi sonlu bir varlık olmasa da, yine de
ayrı ve sonsuz bir gerçeklik kipi oluşturur. Bu, Plotinus'un temel
ilk ilkeye vurgu yapan pagan tektanrıcılığının özel bir biçimidir.
Evrenin çokluğunun ardında sadece bir anlığına görülebilir. Böylece Bir'in sonlu dünya
içinde her yerde mevcut olduğu söylenebilir; herhangi birinden olduğu gibi ücretsiz
belirli nitelikler, herkes için mevcut olduğu daha kolay anlaşılabilir. Yine de tüm bu
sonlu şeylerin toplamı değildir. ne de tek bir gerçek
ki bu sonlu varlıklar sadece niteliklerdir. Özel bir tür sonsuzluğa sahiptir.
ve sonlu varoluşa yayıldığı sayısız ürün,
varlıkları gerçeğiyle yakından mevcut kalır. Paradoksal,
Böylece Bir'in dolaysızlığı en iyi betimleyici yokluk yoluyla ifade edilir.
Ruhun, kendisine verileni veren Bir'in varlığını vurgulama yeteneği idir.
teoloji protreptical canlılık duygusu. Ruh ne ise daha fazlası olabilir,
zamanda İyi ile daha da yakın temas halinde olan Bir'in bir ürünüdür.
varlığının derinliği. Yine de ruh ebedi olduğu için Bir'de çözülmez.

Augustine, ilahi aşkınlığı kendi mantığına göre anlar.
ilhamını libri Platonicorum'a borçlu olan , ancak
teftiş , bir kalkış olmak. O da duyusal dünyanın ötesinde bir kavranabilir gerçeklik
düzeyi ileri sürmek konusunda ısrarcıdır. Anlaşılır/mantıklı ayrımı, İtiraflar'ın
tamamındaki teolojik anlatı için temeldir. Yine de öyle
aynı zamanda, sonunda, yaratıcı ve yaratıcı arasındaki ayrımın yerini alır.
oluşturuldu. Bu iki ayrım, Augustinus için ortak temeller haline gelir.
Tanrı'nın doğasını dile getirdiği için. Onu eşsiz kılan, tüm sonlu şeylerin
yaratıcısının Allah olması gerçeğidir. Augustinus, Tanrı'nın yaratıcı doğasının altını
çizer.
tefekkür. Bu, Tanrı'yı tüm ürünlerinden ayıran şeydir; ve işte bu
Augustinus'un Hıristiyan monoteizminin temel taşıdır. Bu açıklamaya yardımcı olur
İtiraflar'daki tefekkür anlatılarında kafa karıştıran bir boşluk. Bu
Augustinus'un Tanrı'nın yüklemlere karşı direncini vurgulamaması dikkat çekicidir.

Machine Translated by Google

açıklamalarında, açıklamalarını Plotin'in ilerici yüklemsel soyutlama düzeyleri stratejisine göre inş a etmez. Elbette, duyular dünyasından yükseliş in ve Tanrı'ya iliş kin olarak dilin sınırlarının tanınmasının açık bir modeli vardır. Ancak Augustinus'un yükseliş anlatıları, tüm tanımların ötesinde Bir'de doruğ a ulaş an yüklemsel kaldırmaya dayanmaz. Bunun nedeni, Tanrı'nın aş kınlığ ının baş langıç ta ve temelde zihinsel olarak O'nun yaratıcı iş levinde ve daha sonra yaratılış ın yenileyicisi olarak kurtarıcı rolünde ifş a edilmesidir.

Bu, Augustine'in İ tiraflar'da anlaş ılabilir dünyanın coğ rafyası hakkında biraz belirsiz ve düş ündürücü olmasının bir nedeni olabilir . Platonistler gibi teolojide aynı realist projeye dahil değ ildir. Realist teolojinin ilk teoremi, tanımladıkları yüklemlerin mükemmel örnekleri olan anlaş ılır formların varlığ ıdır. Bu temelde, Bir, yüklemsel tanımlamanın bu mükemmel seviyesini aş an bir varlık olarak varsayılabilir.

Augustinus aş kın dünya fikrini benimser, ancak bu onun teolojisinin birincil veya dispozitif temeli değ ildir. Onun teolojinin dayanak noktası, baş ka bir yerde, tefekkürde yaratılmış ruha tezahür ettirilen yaratıcı bir ilk ilkenin gücüne dayanır. Aş kın âlemin uhrevi coğ rafyası Augustinus için önemlidir, ancak onun tefekkür açıklamasının asıl odak noktası, ruhuna Tanrı Bilgeliğ inin ortaya çıkmasında yatar. Allah'ın mükemmel akledilirlerin arkasında tarifsiz olarak algılanmadığ ını. Aksine, Augustinus İ tiraflar boyunca Tanrı'nın yarattığ ı her ş eyde ve varoluş ta sürdürdüğ ü her ş eyde bir bilincin gücü olarak mevcut olduğ unda ısrar eder. Yaratıcı, tefekkürde değ iş mez ve geçilmez olarak ifş a edilirken, yine de tüm yaratıklar için mevcuttur. Bu mevcudiyet sadece ontolojik değ ildir, tüm sonlu ş eylere varoluş sağ lama meselesidir. Aynı zamanda, sonlu varoluş un olası gerçeklerinin Tanrı tarafından dolaysız farkındalığ ıdır. Tanrı, Augustine için bilincin her yerde geniş lemesidir, önce ruhun özünde fark edilen ve sonra tüm yaratılmış gerçeklikte keş fedilen bir güçtür. Böylece Augustinus için tefekkür ruha farkındalığ ın yeni bir manzarasını, içinde bulunduğ u dünyanın her ş eyi bilen ve her yerde hazır ve nazır bir ilk ilkenin mevcudiyeti tarafından tamamen canlandırıldığ ı ş aş ırtıcı gerçeğ ine açar. Olmak, Tanrı tarafından algılanmaktır.

İ tiraflar'ın belki de en çarpıcı özelliğ i olan Tanrı'nın "psikolojik" dolaysızlığ ı ; Tanrı'nın yaygın ve hatta amansız bilincinden saklanacak hiç bir yer olmadığ ı duygusu, birçok okuyucu için rahatsız edicidir.
Böylece her yerde varolma, yalnızca varoluş sal mevcudiyetten daha fazlası olduğ u, Bir'den uzanan "uzun ömür"den daha fazlası olduğ u tefekkür yoluyla açığ a çıkarılmış tır. Plotinci Bir, her zaman ruhta mevcut olmakla birlikte, ruhla hiç bir doğ rudan iliş kiye giremez. Bu, Plotinian teolojisinin gramerinin ihlali olur ve Bir'i sonlu betimlemede yakalar. Bir'in bu tür konuları aş tığ ı için nefsi sevdiğ i söylenemez. Kuş kusuz ruhu sevmemek de söylenemez. Ama İ tiraflar'da bunların hiç biri yok . Augustine, yaş amının her alanında her zaman var olan bir Tanrı'yı fark ettiğ ine inanır. Dünyada kariyerinin hiç bir olayı, hiç bir yönü yok

Machine Translated by Google

iç yaş amının Tanrı'dan uzak olduğ udur. Hiç bir ş ey Tanrı tarafından görmezden gelinmemiş tir; ondan hiç bir ş ey saklanmaz.

Bu, İ tiraflar'daki bir kiş i olarak Tanrı'nın özel duygusunun kökü dür . Augustine, yapıtı boyunca, Tanrı'nın aslında herhangi bir tanınabilir biç imde bir kiş i olduğ unun söylenemeyeceğ i aç ıktır. Tanrı, sonlu bir varlık anlamında bir varlık da değ ildir. Bu bakımdan Augustinus'un anlayış ının Plotinus'un anlayış ıyla pek ç ok ortak yanı vardır. Yine de Augustinus'un Tanrısı, kendisini insanlara doğ rudan saygı gösteren terimlerle ifş a etti. Tanrı değ iş mez, ancak iç sel yaş amının dış sal etkisi, yaratılış boyunca iyiliğ inde kendini gösterir. Ve Tanrı, insan yaş amlarının doğ rudan bilincine sahiptir ve - değ iş memiş se - onların ahlaki kariyerlerini değ iş tirme sürecinde aktiftir. Ruh, gördüğ ümüz gibi, Tanrı'nın bilinci olarak ortaya ç ıkan güç tür. Augustinus tefekkür eylemini Tanrı'nın zihinsel yaş amıyla bağ lantı kurmak, Ruh'un gördüğ ü gibi görmeye gelmek olarak görür. Üç lü Birlik'in iç sel yaş amı, hem bilen ve isteyen insanın yapısında hem de insanın Tanrı'nın bildiğ i gibi bilme kapasitesinde ifade edilir. İ nsanın iyiliğ i tanıması, bizzat Ruh'un bir eylemidir. Tefekkür eden ruh, var olan her ş eyin iyi olduğ unu Ruh aracılığ ıyla kavrar. Ama bunun iyi olduğ unu gören iç imizdeki Tanrı'nın kendisidir (XIII.xxxi (46)).

Belki de bu nokta üzerinde düş ünmenin bir baş ka yolu, Plotinus'un, Bir'i kelimenin tam anlamıyla tanımlamadan, ruhu Bir'e yükseliş inde yönlendirmek iç in tefekküre dayalı teolojisinde kullandığ ı "iş aretç i terimleri" düş ünmektir. "Bir" veya "iyi" veya "güzel" veya "kaynak" gibi terimler, bizzat tefekkür sürecinde ortaya ç ıkan bu özel iş leve sahiptir. İ tiraflar'da Tanrı da sonsuz bir varlıktır, ancak tefekkür eden ruhu yönlendiren kavramlar karakter olarak kiş iseldir. Özellikle Tanrı'nın ruha gösterdiğ i ilgiyi ve ona olan sevgisini iç erirler. Augustine iç in tefekkür bu değ erleri doğ rular ve sergiler. Tanrı, elbette, İ yi'nin iyi bir ş ey olmasından daha fazla sınırlı bir kiş i değ ildir. Ancak İ tiraflar'daki tefekkür , ruhu Tanrı'nın kiş isel karakteri hakkında herhangi bir ş üpheden kurtarır ve onu Ruh aracılığ ıyla Bilgelik ile birliğ e yönlendirir. Üstelik, deyim yerindeyse, tefekkür eden ruhun vektörünü belirleyen belirli değ erler, tefekkür etmenin neyi baş ardığ ına dair temel anlayış ı da değ iş tirir.

Enneads'de , filozof gerç ekliğ in yapısını olduğ u gibi görmeye ve onun tarif edilemez kaynağ ını tam olarak kavramaya baş ladıkç a, tefekküre kaç ınılmaz bir natüralist boyut vardır . Ruh, realitenin daha büyük yapısında değ erli bir yere sahiptir ve bu statüyü geri kazanmak ve Bir ile doğ rudan birliktelik iç inde gerç ek iş levini yerine getirmekle meş guldür. Ancak İ tiraflar'da ruh, yaratıcısını ve yaratıcısını keş feder ve onun tarafından ruh iç in hazırlanan kurtuluş yolunu görmeye yönlendirilir. Tefekkürde Augustinusç u ruh kaç ınılmaz bir paradoksla karş ılaş ır: Tanrı, özünde bu tür herhangi bir doğ rudan eylemin ötesinde kalırken, ilk yaratılış ının, anlamını geri kazanmasının ve nihai kurtuluş unun aktif faili olarak görünür. Yine de tefekkür nihayetinde ruhu Tanrı'nın huzuruna ve herhangi bir belirsizliğ in ötesine getirir. Ruhu her zaman huzur iç inde olan İ yiliğ e teslim eder ve ruha, azizlerin Tanrı'daki ebedi birliğ i olan daha büyük kutsamada dinlenmesi iç in umut verir (XIII.xxxviii (53)).

Machine Translated by Google

Augustinus'un Tanrısı, sonunda, ruhun yaş amının ön planının bir Tanrısı olduğ u tefekkür yoluyla keş fedilir. Augustine'in tefekküre dayalı aş kınlık açıklaması çarpıcı biçimde hiyerarş ik değ ildir. Ruhun, bilincinin her yerde hazır bulunuş uyla her yerde mevcut olan Tanrı'ya anında eriş imini sağ lar.
Augustinus'un Tanrısı doğ rudan ruhta mevcuttur çünkü Tanrı bilinçlidir ve ruha karş ı dikkatlidir, kiş isel bir sevgi uygular. Bu nedenle tefekkür, Augustinus için özel bir değ ere sahiptir, ruha Tanrı ile karş ılıklı bilinci yeniden kurma ve bu mevcudiyeti derinleş tirme aracı sağ lar. Gördüğ ümüz gibi, ruh, Kutsal Üçleme'nin yansıtıcı yaş amının bir üçüsünü kendi yaratılmış bilincinde yeniden üretmeye baş layarak, Ruh'un entelektüel gücüne çekilir.
Ruh, Tanrı'nın bir yaratık olarak yaş amında ne kadar yoğ un bir ş ekilde mevcut olduğ unu keş fettiğ i için, tefekkür bir dolaysızlık alış tırmasıdır. Bu bakımdan tefekkür, Ennead'lerde bulunandan çok farklı bir değ ere sahiptir . Orada tefekkür, ontolojik mevcudiyeti ürünlerinden uzaklığ ıyla dengelenen ve hakkında doğ rudan bir endiş e duymadığ ı çekinik Bir Bir'e eriş im sağ ladı. Bu kayıtsızlık, varlığ ın her yerde hazır ve nazır kaynağ ı olarak Bir'in dolaysızlığ ının bedelidir. Ama Augustinus, Ostia'daki tefekkürden bu tanrı kavramıyla ortaya çıkmadı. Bunun yerine, varoluş un her yerde hazır ve nazır kaynağ ı olarak rolü, evrensel bilinç gücüyle doğ rudan iliş kili olan bir Tanrı'yı ayırt eder. Tanrı, varoluş un olduğ u her yerdedir ve ilahi zihninin her ş eyi bilen kapsamıyla da mevcuttur. Bu nedenle, İ tiraflar'daki tefekkür, örneğ in Ostia'daki görüntünün ikinci tasvirinde (IX.x (25)), ruhun eş zamanlı bilincin bu daha yüksek moduna eriş meye geliş ine bir prim verir. O halde, Augustinus'un tefekkür temsili ile İ tiraflar'daki tanrı kavramı arasında açık bir simetri vardır.

Ostia'da bu iki ruhun gerçekleş tirdiğ i tefekkür, onlara ısrarla giriş izni verilen Tanrı'nın evrensel tefekkürünün zemininde görülmelidir. Gerçekten de Augustinus, Plotin'in Bir'e iliş kin tefekkürünü o kadar temelden yeniden tasavvur etmiş tir ki, onun içkin mantığ ı kaybolmuş tur. Tamamen yeni bir teolojiye geçtik.

Bu bölümde ele aldığ ımız ş eyler, Tanrı ile birliğ in neden Augustinus'un tefekkür temsilinin bir parçası olmadığ ını anlamaya yöneliktir.
Cevap iki yönlüdür. İ lk olarak, Ennead'ler , ruhun Bir ile tam bir birliğ ine dair bir doktrin içermez. İ lk bölümde gördüğ ümüz gibi, Plotinus, ruhun theoria'nın tepesindeki Bir'e geri emildiğ i bir monistik teoriyi onaylamaz. Ama o, akledilir benliğ in, Bir'in ebedi tefekkür evrenine dahil olduğ u bir benliğ in, kendiğ ini tamamen kaybetmeden de olsa, Bir'le olan derin bağ lantısını yeniden öne sürmek için bunun ötesine geçebilir, çünkü o Akıl düzeyinde ebedi bir benlik olarak kalır. Bu nedenle Bir, gerçekliğ in kökündeki gizemli bir güçtür, ancak ancak insan referans çerçevesi içindedir. Ona yalnızca benliğ in sonluluğ u sıyrıldığ ı ve Bir'in mevcudiyetini theoria aracılığ ıyla aradığ ı bir içsel yolculukla ulaş ılabilmesi için daha da fazla neden vardır. Bu, Augustinus'un neden Tanrı ile birlik kavramını kullanmadığ ını açıklamaya yardımcı olur.

Machine Translated by Google

İ tiraflar'da . Augustine, ilk yazıları boyunca, aş kınlığ ı bu paradoksal öngörülemezlik nosyonuyla eklemlenen bir ilk ilkeye dair bu Plotinci ifade edilemez Bir nosyonunu asla kabul etmez. Augustinus'un Tanrısı sonsuz olmakla birlikte, farklı bir tarzda ele alınır. Augustinus da sonsuz bir ilk ilkeye iliş kin olarak sonlu betimlemenin sınırlarını anlarken, Tanrı'nın aş kınlığ ını temsil etmede baş ka bir yol izler. Bunun yerine yaratma kavramına güvenir. Tanrı'yı diğ er her ş eyden ayıran ş ey, tüm sonlu gerç ekliğ in yaratıcısı olarak onun eş siz statüsüdür. Augustine'in ontolojisindeki parlak ayrım ç izgisi budur. Ve bu nedenle, yaratılmış hiç bir varlık, yaratılmamış kaynağ ına tam olarak asimile edilemez.

Ostia'da olan buydu. Tefekkür sahiplerinin sınırlı ruhları, yaratılmamış Bilgeliğ in huzuruna geldi. Ama onlarla ilahi Hikmet arasındaki ayrılık tamdı. Bu, ilahi inisiyatif tarafından, yalnızca sonlu ile sonsuz arasında bir miktar temasa izin vermek ve birinciyi ikincide eritmemek iç in ihlal edildi. Augustinus, Ostia'dan önceki düş üncesinde Plotinci Bir doktrinini paylaş mamış gibi göründüğ ü iç in, bu asla Ostia'daki kavramsal alanının veya daha sonra geriye dönük yorumlarının bir parç ası olmadı. Bir ile Birlik, bu nedenle, İ tiraflar'ın okunması iç in sınırların dış ındadır. Beklentileri Giriş 'te tartış tığ ımız mistisizmin ortak ç ekirdek teorileri tarafından belirlenen on dokuzuncu ve yirminci yüzyıl teorisyenleri tarafından eski metinlere dayatılan bir baş ka özelliktir. Augustinus'un Bir ile birlik kavramından kaç ınmadığ ı, ancak onu hermeneutik ufkunun bir parç ası olarak asla almadığ ı söylenebilir. Manevi yaş amının olaylarını anlamak yerine, Platonizm'in yönlerini yeni Hıristiyan teolojisine aktararak farklı bir yöne yöneldi. Bu nedenle aş kının tefekkür edilmesi, Augustinus'ta ruhun kapasitelerinin ç ok azaldığ ı, yaratılmış doğ asının derinden olumsal ve ahlaki kayba eğ ilimli olduğ u kökten farklı bir metafizik mimariyi ortaya ç ıkarır. Mesih'in gücü olmasaydı, ruhun geleceğ i belirsiz olurdu.

Machine Translated by Google

9

CENNETE KAÇIRILDI

Augustine, İ tiraflar'ı yazdığ ında, dönüş ümünün olaylarını düş ünmek iç in zaten on yılı vardı. Milano'daki o bahç eye libri Platonicorum'un ve daha yakın zamanda Saint Paul'ün bir okuyucusu olarak gelmiş ti. Daha sonra, Cassiciacum incelemelerinde, onun tefekküre yönelik baş langıç taki coş kusu ve bununla birlikte, ruhun aş kınlığ a sürekli eriş iminin insan disiplini kapsamında olduğ u inancı aç ıkç a görülür. İ tiraflar'ın anlatımları, On Kitap'ta aç ıkç a aç ıklanan nedenlerle bunu reddeder. Orada sürekli ayartmanın hayal kırıklıkları, ruhu, tefekkür baş arısının daha mütevazı bir duygusuna hatırlatır.
Augustine'e göre, baş langıç ta ne düş ünürse düş ünsün, aş kınlık en iyi ihtimalle ruhu iç in bir anlık geziydi. Ahlaki durumu tamamen yenilenmedi ve olamazdı da. Baş ladığ ı yere geri dönmüş tü, ruhsal inanç ları değ iş ti ve varlığ ının özünde daha yüksek bir anlayış a bağ lıydı, ancak yine de insan olduğ u, bedenlendiğ i ve kurtuluş umuduyla bir hacı yolundaydı.

Ş imdiye kadar sunulan İ tiraflar'ın okunması, yükseliş anlatılarının ç ağ daş fenomenolojik tipolojilere göre makul bir ş ekilde karakterize edilebilecek mistik deneyimleri kaydetmediğ i yargısına dayanmış tır. Bu modeller, Augustine tarafından kaydedilenlerin derinliğ ini ve biliş sel önemini yakalayamıyor. Kısacası, bu tür okumalar ç ok incedir. İ tiraflar'ın yükseliş anlatıları , geç antikitenin dini ve felsefi dünyasında daha geniş bir bağ lamdan ortaya ç ıktığ ından, bu metinleri, özellikle Plotinus'un Enneads'ine atıfta bulunarak, insan ve ilahi aş kınlığ ın doğ ası hakkındaki daha geniş tartış maya karş ı okuduk. Bunu yaparken, Augustinus'un Hıristiyan tefekkürü aç ıklamasının belirginliğ i ortaya ç ıkar ve yükseliş anlatılarının sadece Hıristiyan dilinde Plotinian vecd ç abalarını tanımlamadığ ını aç ıkç a ortaya koyar. İ tiraflarda tefekkür, yeni bir ç ıkış , Tanrı'nın ve ruhun alternatif bir temsilidir.

İ tiraflar'da sunulan Hıristiyan tefekkür portresinin Augustinus'un sonraki düş üncesinde anormal olup olmadığ ı pekâlâ sorulabilir . Cevap hayır. Teolojik kendini yorumlamanın bu büyük incelemesi, ruhun gizli yaş amının ve Tanrı'nın asla geri ç ekilmediğ i lütfu hakkında bir aç ıklama verdi. Gerç ekten de, İ tiraflar takip eden eserler hiç bir ş eyi değ iş tirmiyor.

Machine Translated by Google

bu düş ünce anlayış ı. Temel özellikleri üzerinde derin derin düş ünerek ve onu ilginç ş ekillerde geniş leterek onu biraz bilerler. Ancak Augustinus, İ tiraflar'da yinelenen Hıristiyan tefekkürünün ana hatlarını asla iptal etmez .
Yine de bu sonraki metinler, İ tiraflar hesabını doğ rulayarak ve biraz daha nüans sağ layarak birç ok yönden faydalıdır . Bu tür tefekkür tartış malarına odaklanarak, bu sonraki tedavilerin en önemlilerine bir göz atmaya değ er.
O zaman İ tiraflar'a dönebilir ve onu yeniden düş ünebiliriz.

Augustine, uzun kariyeri boyunca, ilahi lütuf yoluyla insan ruhu için Tanrı'nın anlık tefekkürünün mümkün olduğ unu savundu. Bu yargı, yalnızca libri Platonicorum'un bir okuyucusu olarak ilk günlerinin ya da Platonizme olan ilk coş kusunun bir ürünü değ ildi. İ tiraflar'ın büyüyen ortodoksluğ u içinde deyim yerindeyse gözden geç irmeye ve evcilleş tirmeye hizmet ettiğ i bir ş ey de değ ildi .
Aksine, bir bütün olarak ortaya çıkan Hıristiyan teolojisinin ayrılmaz bir parç asıydı, Tanrı'nın ve ruhun doğ asına iliş kin daha geniş bir aç ıklamanın parç asıydı. Bu onun Katolik Hristiyanlığ ı benimsemesinin özündeydi, çünkü manevi evrenin mimarisine iliş kin aç ıklamasının onun için doğ rulanmasının aracıydı. Ve bu doğ rulama eylemi, diğ er ruhların deneyimlediğ ine inandığ ı bir ş eydi, baş arılması kendi kontrolleri dahilinde olmasa bile baş kalarının da arzulayabileceğ i bir bilgiydi.
İ tiraflar'dan sonra yazılan ve tefekkür hesabını ileri süren veya daha da geliş tiren birkaç metin vardır.

Belki de bu sonraki metinleri anlamak için hurma metni De Genesi ad litteram XII'dir . Tekvin'in gerç ek anlamı üzerine yorum yapma ç abası olan bu inceleme, İ tiraflar'ı 399 ile 404 yılları arasında bitirdiğ i sıralarda baş ladı . 416'da yayınlandı . cennet konusunu daha eksiksiz geliş tirmek için ilk onbiri tamamladıktan sonra son kitap. Bu bölüm muhtemelen 415'te yazılmış tır ve ç eş itli vizyon türlerinin uzun bir tartış masını içerir; İ tiraflar dış ında Tanrı'nın dolayımsız vizyonu konusunda Augustinus'un en aydınlatıcı metnidir . Aynı zamanda, St. Paul'un 2. Kor .

12:2–4. Orada metin, havarinin bedenli olsun ya da olmasın üç üncü göğ e yükseltilmesini aç ıkç a agnostik olarak bıraktığ ını anlatır. Orada konuş masına izin verilmeyen, ifade edilemeyen sözler iş itir. Augustinus'un düş üncelerine baş ladığ ı kafa karış tırıcı metin budur. Hermeneutik bir ikilik önererek baş lar (XII.5.14). Aziz Paul, ya ruhunun canlı bedeniyle birlikte göğ e kaldırıldığ ını -uyanık mı uykuda mı yoksa vecd halinde mi olduğ u belli değ il- ya da ruhun bir süre için bedeni tamamen terk ettiğ i ve içinde bulunduğ u ş eklinde anlaş ılabilir. etki geç ici olarak ödü. Bu, bir tür diriliş anlamına gelir.

Augustine daha sonra üç tür vizyon arasında ayrım yapar: bedensel, ruhsal ve entelektüel (XII.6.15 ve 7.16). Bedensel görme, gözlerin gerç ek fiziksel görüş üdür. Spiritüel vizyon, adına rağ men, fiziksel ş eyleri zihnin gözünde sanki oradaymış gibi gördüğ ümüz hayal gücü egzersizidir. bu

Machine Translated by Google

Örnek, karanlıkta duran ve herhangi bir şey seçemeyecek kadar karanlık olmasına rağmen çevreleyen dünyanın fiziksel özelliklerini hayal eden bir insandır.
Bunların ikisi de oldukça sıradan görme biçimleridir. Ancak üçüncü bir tür entelektüel vizyon var. Bu, zihnin zihne etkilenmiş zihinsel görüntülere dayanarak gördüğü zihinsel melekelerin çalışmasıdır. Bu, görmenin en mükemmel şeklidir (XII.10.21). Allah'ı tefekküre dahil olan türdendir ve bedensel ve ruhsal vizyondan bağımsızdır (XII.24.51). Bu, ampirik temelleri olmadığı ve herhangi bir duyu deneyiminden ayrı olduğu anlamına gelir. Bu nedenle, a posteriori yargı bağlamından çıkarılır ve aldatılamaz. Augustine, aslında entelektüel vizyonun yanılmaz olduğu konusunda ısrar eder, çünkü bu bir içsel anlayış ya da entelektüel görüş eylemidir. Ruh, doğru olan bir şeyi ya anlar ya da bir şey doğru değilse, onu basitçe kavramaz (XII.25.52). Augustine'in yuvarlak kare gibi tutarsız bir kavram hakkında düşündüğünü, kişinin zihinsel olarak asla tasavvur edemeyeceği bir şeyi düşündüğünü hayal edebilirsiniz. Ruhun tasavvur edebildiği şey mantıksal olarak mümkündür.

Yani ruh, deneysel olarak gördüğü şeyler hakkında yanlış gidebilir, ancak entelektüel olarak sezdiği şeyler hakkında değil. Entelektüel vizyon, ruhun duyulardan ve temeli ampirik duyumda olan herhangi bir kavramdan tamamen uzaklaştırıldığı bir tür kendinden geçme halidir (XII.26.53–54). O zaman zihin anlaşılır bölge içindedir ve şeffaf, entelektüel gerçeğe yönlendirilir.
Orada, zorunlu doğrular olarak tanımlanabilecek şeyleri düşünmeye başladığı için yanlış görüşlerden arınmış tır. Böyle bir apodiktik bilgi hali, azizlerin cennetteki hayatıdır. Bu, kesintisiz bir dinlenme ve dolaysız hakikat vizyonunun bir koşuludur. Ve bu, Tanrı'nın ruhu yukarı kaldırdığı zaman, ilahi lütuf aracılığıyla bu hayatta olanlar için gerçekleşir.

En azından genel fikir bu. Ancak Augustine, Musa ve Aziz Paul'ün vizyonları hakkında yorum yapıyor ve onun Platoncu epistemolojisi, kutsal metinlere kolay uyum sağlamaz. En büyük sürtüşme, Exodus'ta Tanrı ile vizyoner birlikteliğin çeliş kili temsilleriyle birlikte tefekkür edenin somutlaşmış halidir. Gördüğümüz gibi Aziz Pavlus'un 2 Korintliler 12'deki metni, ruhunun bedende kalıp kalmadığının belirsizliğini ifade eder. Çıkış 33:11'de Tanrı Musa ile yüz yüze konuşur. Ancak Çıkış 33:12 vd'de Musa'nın Tanrı ile karşılaşmasının tarifi. kimsenin Tanrı'nın yüzünü göremediği ve yaşayamayacağı ürkütücü iddiayı içerir. Augustine'in çözümü yeterince açıktır: Musa ve Aziz Paul, tefekkür sırasında fiilen bir ölüm yaşadılar. Bunu, Musa'nın vizyonunun, tartışmakta olduğu entelektüel vizyonun ötesine geçtiğinin söylendiğini ve Tanrı'nın tözünü, entelektüel bir varlığın yapabileceği ölçüde açıkça kendi içinde görmeyi içerdiğini belirterek açıklar (XII.27.55). En azından Tanrı söz konusu olduğunda, zihinsel vizyon, beden bağlamından o kadar uzaklaştırılmalıdır ki, ruh ya bir süreliğine bedenden tamamen ayrılır ya da en azından öyle görünür. İkinci durumda, ruh bedenden ve duyulardan o kadar uzak ve soyutlanmış tır ki, kendi cisimleşmiş varlığına ilişkin bir cehalet durumuna girer. Augustine, okuyucularına, dünyada var olduğumuz ve yaşadığımız sürece bu tür doğrudan bilgiye yabancı olduğumuzu hatırlatır.

Machine Translated by Google

görerek değil, imanla (2 Kor. 5:6–7). Ancak tartış tığı entelektüel vizyon türü, bir yaratık tarafından elde edilebilecek en yüksek şeydir, çünkü yalnızca zihnin kavrayabileceği üçüncü de olsa görülen Tanrı'nın özüdür (XII.28.56). Böylece Augustinus, Tanrı'nın sezgisel vizyonunun, bir sonrakine sanal olarak bir geçiş olsa bile, bu yaşam sırasında gerçekten mümkün olduğunu savunmaya devam eder.

Augustine, entelektüel vizyon tartışmasının iki farklı türde niyetli nesne içerdiğinin farkındadır (XII.31.59). Bunlar, fikirleri ve Tanrı'nın kendisini içerir ve bunlar hiyerarşik olarak anlaşılır. Birincisi, erdemlere ve onların zıt kusurlarına atıfta bulunularak örneklenir. Bunlar sadece akıl tarafından görülebilir ve fiziksel olarak görülemezler. Fakat ruhu aydınlatan ilahi ışık nedeniyle zihinsel olarak görünür hale getirilirler ve onun şeyleri kavramsal olarak anlamasını sağlar. Augustine, bu ışığı ilahi olarak tanımlamak dışında, bu bağlamda bu aydınlanma kavramını daha fazla geliştirmez. Bu ışık, kavramsal fikirlerden oldukça farklı bir şeydir ve zihin, bu yaşamdayken bu ışığa doğrudan bakmak için doğal bir yetenekten yoksundur. Entelektüel bilgi için temel sunar, ancak kendisi bu bilginin kapsamı dışındadır.

Ancak o, daha yüksek bir seviyeye yükseltilebilir ve daha sonra olağan aklını devreye sokmasını sağlayan Allah'ın yardımıyla doğal menzilinin üzerinde görebilir.
Bu yüksek vizyon, Saint Paul tarafından bildirilen türden bir şey, ani bir muafiyettir. Gerçekten de Augustine, Pavlus'un 2. Korintliler 12:2–4'teki "üçüncü cennet"e atıfta bulunmasının, tanımladığı üç tür vizyona atıfta bulunarak anlamlı olduğunu iddia eder (XII.34.67). İlk cennet, kozmosun fiziksel cennetidir, duyu algısıyla erişilebilir. İkinci cennetin, hayal gücünün sahip olduğu cennetlerin görüntüsü olduğu oldukça belirsiz bir şekilde söylenir. Üçüncü gök, aklın kavradığı, kavranabilir evrendir. Ruh, Kutsal Ruh tarafından diriltildiğinde, bu anlaşılır cennetin şeylerini görebilir ve duyabilir. Hatta Tanrı'nın özünü ve Tanrı Sözü'nü entelektüel olarak algılayabilir. Bu, "cennetler cenneti"ne, anlaşılır dünyaya götürülen Aziz Pavlus'un durumuydu.

Buradaki hiçbir şey İtiraflar'ın okuyucusu için şok edici olmamalıdır. Aslında oldukça tanıdık bir zemindeyiz. Bununla birlikte, Augustinus'un incelemenin sonunda, yeni bir tür çıkış işlevi gören ek ve ilgi çekici bir nokta daha vardır. XII.35.68'de, bu oldukça yüce entelektüel vizyonla ilgili olarak bedenin diriliş iyle ilgili mükemmel bir soru ortaya atıyor. Bedenden cennete yükseliş hakkında söylenenlerin hepsi düşünüldüğünde, zamanın sonunda bir bedeni geri almanın ne anlamı var? Augustine'in ustaca bir yanıtı var. Ölümden sonra ruhun hala meleklerin yaptığı gibi değişmez ilahi doğayı göremeyebileceğini öne sürüyor. Bunun nedeni, ruhun yaratıcısının tasarımı gereği bedenin yöneticisi olmasıdır. Bu nedenle, beden onsuz daha yüksek alemlere gittiğinde bile, her zaman onunla birlikte bazı körelmiş bir ilgi veya kalıntı endişe taşır. Bu, onun bozulmamış anlama kapasitesinin azalmasına neden olur. Ancak, diriliş ten sonra, ruh tüm doğasına kavuşacak ve gerçek bir insanı oluşturan beden/ruh bileşimi, o zaman tüm akıl gücünü kullanabilecektir. bu

Machine Translated by Google

ilahi cevher o zaman onun için daha tam olarak eriş ilebilir olacaktır. Diriliş böylece entelektüel tefekkür sürecini tamamlar ve aracısız Tanrı bilgisini sürdürmek için gerekli bir koş uldur.

İ tiraflar'ın yükseliş anlatılarına atıfta bulunarak bu metinden ortaya çıkan birkaç baş langıç noktası vardır . İ lki, diriliş in epistemik iş levine iliş kin bu son tartış ma tarafından önerilmektedir. Bu, İ tiraflar'da hiç bir zaman yeterince araş tırılmayan bir meseledir ve burada sadece bahsi geç se bile, bu kavramı, onun cisimsiz tefekkür aç ıklamalarına atıfta bulunarak güç lendirmeye yardımcı olur. Ek olarak, en yüksek görme tarzına iliş kin bu aç ıklama, bütünüyle a priori bir temsildir. Augustine burada bir duyusal veya deneyimsel bilgi biç imi eklemiyor. Her bakımdan entelektüel vizyon, ya duyusal vizyondan ya da onun ruhsal vizyon olarak adlandırdığ ı zayıflatılmış versiyonundan aç ıkç a ayrılmış tır. Musa ve Aziz Pavlus'un anlattıklarında ne doğ rudan deneyim ne de duyuya dayanan hayali vizyonlar yer almaz. Onların vizyoner bilgileri, entelektüel algı, kavramsal anlayış , yalnızca zihnin rasyonel kapasitesiyle görme bilgisiydi. Bu, Augustinus'un insanın Tanrı'nın dolaysız bilgisi için kapasitesine iliş kin aç ıklamalarını anlamada son derece önemli bir noktadır. Buraya bir yer iş areti koymalıyız ve bir anlığ ına tefekkür etmenin bu yönünün daha büyük etkilerini düş ünmeye geri döneceğ iz. Son olarak, Augustinus'un entelektüel vizyonu ele alış ı son derece doğ rudur, yani onun bir bilgi edimi, gerç ekten de ş üphe götürmez ve yanılmaz bir yargı olduğ unu anlar. Bu, bu tür vizyoner olaylara iliş kin düş üncelerinin önde gelen yönüdür, bunlar bilme eylemleridir. Kökenleri insanın ebedi ve ilahi olana olan özleminde bulunsalar ve ruhu kendine çeken Tanrı'ya karş ı geliş en bir sevgi ile iliş kilendirilseler de, yine de duygusal dindarlık veya manevi duygular değ ildir. Bu vizyonlar, Tanrı'nın gerç ek bilgisi hakkındadır: doğ rudan, dolaysız ve bireysel ruhun dönüş ümüne dayalıdır. Bu da döneceğ imiz bir noktadır.

Yaklaş ık 413'te Augustine, Paulina adındaki soylu bir kadından gelen ve görünmez Tanrı'nın nasıl görülebildiğ ini soran bir mektuba uzun uzadıya yanıt verdi. Cevabı, mektup 147, De Genesi ad litteram XII'de bulunan aynı materyalin bazılarını kapsayan ve orada ifade edilen perspektifi doğ rulayan, Tanrı'nın vizyonu konusunda bir mini incelemedir . 13. Bölüm'de Augustine, De Genesi ad litteram XII'deki tartış ma için katalizöre benzer bir sorun ortaya koyar : Matta 5:8 ("Hiç kimse Tanrı'yı hiç bir zaman görmemiş tir") ile Tekvin 32:30 ("Tanrı'yı hiç bir zaman görmedi") arasında bir çeliş ki var mı? Tanrı'yı yüz yüze gördüm") veya İ ş aya 6:1 ("Orduların Rabbini bir tahtta otururken gördüm")? Gerç ekten de İ brahim, İ shak, Yakup, Eyüp, Musa, Micheas ve Yeş aya'nın hepsinin Tanrı'yı gördüğ ü söylenir (147:14). Augustinus'un yanıtı, Tanrı'nın bu yaş amda, en azından kısmen seç ilmiş bazı kiş iler tarafından doğ rudan bilindiğ inin nasıl söylenebileceğ ini aç ıklamak için tasarlanmış tır. Bu hayattan sonra temiz kalplilere Allah'ı görmenin vaad edildiğ ini vurgular (147:18). Ancak Tanrı, hiç bir zaman tam doğ asını, doluluğ unu olmasa da, kendisinin bir yönünü gösterebilir (147:20-21).

Yine de Augustinus, Musa'nın Tanrı'nın özüne iliş kin vizyonu sorununu yeniden gündeme getiriyor.

Machine Translated by Google

Çıkış 33:20'de. Çözümü, De Genesi reklam litteram XII'deki ile aynıdır . Musa, bedenden çıkarılma durumunda, ancak ortak kaderimiz olan ölümden önce acı çekmeden önce, meleksi bir bilinç biçimine alındı. Aynı şey, zihin bu hayattan sanal bir ölüm durumunda çekildiğinde, bir vecd halinde yakalanan Aziz Paul için de geçerlidir. Bir kez daha Tanrı'nın vizyonu bir tür ölümdür, cennetsel varoluşun görünüşte nadir bir beklentisidir. Ama oluyor ve bu durumun kendilerine bahşedildiği insanlar var - kutsal yazılar bunu doğruluyor.
De Genesi ad litteram XII'de olmadığı gibi, bu metnin de belirgin bir otobiyografik yönü yoktur . Augustine, her iki durumda da, bunu başarmak için oldukça çarpıcı sanal ölüm fikrini çağırmak zorunda kalsa bile, vizyoner yükseliş in gerçekten İncil'deki emsal tarafından desteklenen bir şey olduğunu onaylamanın bir yolunu bulmaya niyetli görünüyor. Bu, ruhun Tanrı hakkındaki dolaysız bilgisine ne ölçüde bağlı kaldığını gösterir.

Konuyla doğrudan ilgilenen diğer metinler de aynı yargıyı doğrulamaktadır. Mezmur 41'deki Vaaz, özellikle iyi bir örnektir. 410 civarında yazılmış , geyiğin akan su arzusunun güçlü görüntüsü ile Augustine'nin en sevdiği Mezmurlardan birini ele alıyor. Ruhun Tanrı'ya olan susuzluğu, onu O'nu aramaya ve O'nu olduğu gibi tanımaya sevk eder. Bunu başarmak için ruhun kötü huylarından kurtulması gerekir (bölüm 3). Güzel bir görüntüde, Augustine, geyiklerin yürürken birbirlerine verdikleri karşılıklı desteği vurgulayarak dini bir boyut sunar (bölüm 4). Ruh şimdi fiziksel olarak görülemeyen bir Tanrı'ya imanla yaşıyor, çünkü Tanrı, dünyevi görüş için yapılmış gözlerle keşfedilemeyen yaratıcıdır. Gerçekten de, sınırlı zihin yanılabilir olduğu için, yalnızca zihinle Tanrı sınırlı bir anlamda görülebilir. Fakat Tanrı değişmez bir cevherdir ve sonlu bir akıl değildir, bu nedenle insan aklı ile Tanrı arasında benzerlik için sınırlı bir temel vardır (bölüm 7). Tanrı, dünyanın ve ruhun üzerinde bir gerçekliktir, bu yüzden eğer "dokunacaksa" ruh kendini kendi üzerine dökmelidir.

Tanrı. Bir kez daha, Tanrı'ya ulaşmak için ruhun bir tür vecd hareketi gereklidir. Ve ruhun üstünde, onu yaratan Tanrı'dan başka hiçbir şey yoktur. Yaratıcı Tanrı orada ikamet eder, bireye yukarıdan bakar, ruh hakkında düşünür ve ruhu yolculuğunda yönlendirir (bölüm 8). Bu yolculukta, ruhun çadırı, erdem ve iyi işlerin örnekleriyle dolu olan yeryüzündeki sadık kilisedir. Fakat ruh, kilisenin örnek çadırı aracılığıyla, adillerin son ikametgahı olan Tanrı'nın evine götürülür. Çadırda dolaşırken ruhun tarifsiz bir tatlılıkla ve içsel bir müzikle çekildiği söylenir ve Tanrı'nın evine içsel çağrıyı takip eder.

Bir yandan cesaret verici bir şekilde, Augustine insan kutlamalarının müziğine değinir ve ardından Tanrı'nın evinde bitmeyen bir parti olduğunu bildirir. Dünyevi bir karnaval değil – kuşkusuz – ama Tanrı'nın yüzünün ebedi görüşünün yarattığı bir kutlama (bölüm 9). Bu sevinç durumu, şimdiki yaşamımızda yalnızca öngörerek elde edilebilir (bölüm 10). Hala bedenleniyoruz ve hacca gidiyoruz. Ama o yüksek müziği duyduğumuz ve Tanrı'nın o değişmez evini algılayabildiğimiz anlar vardır. Ama sonra bedenlenmiş halimizin ağırlığı bizi dünyevi hayata geri dönmeye gönderir. Ruh çadırda yürür

Machine Translated by Google

kiliseye ve oradan Tanrı'nın evine, içeriden gelen anlaşılır müzik tarafından harekete geçirilir. Ama sonra bir anda günlük hayatına geri döner. Bu açıklama, İtiraflar'ın yükseliş anlatılarını doğrular. Kilisenin rolü belki de daha bütünleyici olsa da, temel unsurların çoğu oradadır.

Augustinus'un mistik vizyon temsilindeki bu sürekliliği doğrulayan başka bir pasajdan kısaca bahsetmek gerekir. Yaklaşık 412'de verilen Homily on Psalm 99'da Augustine, Tanrı'nın her yerde var olduğunu vurgular. Tanrı'nın aramızda olmaması değil; onun varlığına karşı kör olduğumuz için ondan yokuz (bölüm 5). Augustine daha sonra ruhun Tanrı ile doğrudan karşılaşmasını tarif etmek için tarif edilemezlik fikrine başvurur. Tanrı'ya daha çok benzemekle, ruh ona yaklaşır ve Tanrı'nın dolaysız bilinci halindedir. Tanrı sevgi olduğu için, ruh, yaratıcısının sevgisiyle Tanrı'nın varlığına dair hissini derinleştirebilir. Bu süreç bir kez tutulduğunda, ruh onu yeterince konuşamaz veya tanımlayamaz. Burada tarif edilemezlik kavramı, bilince, ruhların Tanrı ile ilgili olarak elde ettiği dolaysız bilgi kipine uygulanmaktadır. Deneyimi betimleyememek, ruhun Tanrı ile doğrudan bir sevgi ilişkisine girerken zevk aldığı bilincin bir göstergesi olur.

410-412 civarında vaaz edilen Vaaz 52, derin düşünceye dayalı vizyon hakkında çarpıcı bir tartışma içerir. Augustine Üçleme'yi tartışıyor ve Ps hakkında yorum yapmaya başlıyor. 31:22: "Mecburiyet içinde dedim ki, gözlerinin önünden kesildim." Augustinus bir kez daha ruhun Tanrı'ya yükseltildiği ve kendi üzerine döküldüğü fikrini kullanır. Daha sonra böyle bir ruhun ilahi hikmetin değişmeyen nuru ile sahip olduğu temastan ve ardından zayıflayarak geri düştüğünden bahseder. İşte 52.5.16 metninden ilgili kısım:

> Bana öyle geliyor ki, bunu söyleyen, ruhunu Tanrı'ya yükseltti ve ruhunu kendi üzerine döktü, ona her gün denildiği gibi: Senin Tanrın nerede? ve o değişmez nura bir tür manevî temasla ulaşmış ve sonra buna dayanamayacak kadar nazarında aciz kaldığı için bir kez daha kendi hastalığına ve zaafına dönmüş, kendini o ışıkla kıyaslamış ve kalibre edemediği ini hissetmiş tir. aklının gücünü Tanrı'nın Bilgeliğinin ışığına. Ve bunu esrime halindeyken, bedensel duyulardan kopup Tanrı'ya kapandıktan ve sonra bir şekilde insan durumuna geri döndüğünden yaptığı için, şöyle dedi: çok uzun süre dayanamadığım coşkumda gördüm." Ve ölümlü uzuvlarıma geri dönüp bedenden çıkan ve ruha yük olan birçok ölümlü düşünceyi düşünerek dedim ki: "Ne? Gözlerinin önünden kesildim. Sen çok yukarıdasın ve ben çok aşağıdayım."

Bu açıklama, İtiraflar'ın anlatımlarındaki unsurların oldukça sadık bir tekrarıdır. Augustine, bir kez daha, şu anda yerleşik olan hesabını ortaya koyuyor.

Machine Translated by Google

insan ruhunun aşkınlığının anlık dağıtımı. Bir kez daha, ruhun ahlaki durumu nedeniyle bu duruma dayanamadığını ve normal bilincine geri döndüğünü görüyoruz.

Bütün bunlar, Augustinus'un daha sonraki düşüncesinde, İtiraflar'da kurulan temel tefekkür anlayışını ne kadar koruduğunu gösterir. Yine de bu anlayış ince belirsizliklerle doluydu. Örneğin, Augustinus'ta fark ettiğimiz şekliyle tefekkürün, gelişiminin soyunun bir parçası, özellikle de Platonizm'den ortaya çıkışının bir parçası olan bazı olağandışı özelliklere sahip olduğunu düşünün. Tefekkür, ruhun kendi başına başlatabileceği bir şey değildir.
Onun Hıristiyan anlatımında daha geniş bir sosyal içeriğe sahip olması amaçlanır, bu onun dini boyutuyla başlayan ve daha sonra ruhun bir an için cennetteki Kudüs'e, azizlerin hayatına girebileceği fikriyle güçlendirilen bir şeydir.
Ancak tüm bunlar kararsızdır ve düşmüş ruhun devam eden bedenlenmesiyle gölgelenir. Ancak bedenin de bir değeri vardır; gerçekten de, De Genesi ad litteram XII'de gördüğümüz gibi, istikrarlı ve eksiksiz bir tefekkür için gerekli bir bileşendir. Beden öylece atılamaz; o da ruhun kurtuluşa doğru ilerlemesi yoluyla soylulaştırılmalıdır. Üstelik tüm bu tefekküre dayalı yükseliş süreci Augustine için belirsiz bir değere sahiptir. Musa ve Aziz Paul gibi, Tanrı'ya vizyon sahibi erişimin yaşamlarının gidişatını onayladığı ve misyonlarını doğruladığı kahraman figürlerin yaşamlarındaki önemini tekrar tekrar kabul eder. Bu da, İtiraflar'ın Monica ve kendisi için iddia ettiği şeydir. Yine de, belirli bir disiplinden çıkmadıkları için, bu vizyoner olayların tesadüfi bir yönü var. Ahlaki yaşam tarafından kuşkusuz hazırlanırlar, ancak deyim yerindeyse onun vaatlerinin dışında kalırlar.

Bu karmaşıklık ve endişe yuvası, Augustinus'u daha sonraki bu çalışmalarda hem İtiraflar'dan aldığı entelektüel vizyonla ilgili kesin açıklamasını doğrulamaya hem de onu bir bütün olarak gelişmekte olan Hıristiyan teolojisine daha sıkı bir şekilde yerleştirerek onu geniş letmeye yöneltti. Bu genişleme süreci, De Trinitate'in sonraki kitaplarında, özellikle de İtiraflar XIII.xi'nin (11) üçlü ipuçlarının kapsamlı bir şekilde araştırıldığı Eight to Fifteen'de en açık biçimde ortaya çıkar. De Trinitate, Augustinus'un sonraki düşüncesinde ruhun dalgın doğasının süregelen öneminin altını çizer. Bu bir gençlik aptallığı ya da Platonik bir iz değildir. Aslında, Hıristiyanlık anlayışının temel bir bileşenidir. Ve nasıl olmasın? Teolojik otobiyografisinin merkezini aşmak için içsel yolu yaptı. Bu, onun anti-materyalizminin ve anti-skeptisizminin reddedilemez aksiyomu, dönüşüm anlatısının manevi dayanak noktasıdır. Ruhu daha yüksek bir varlık düzeyine ve onu elde etme umuduna açtı. Ve sevgi dolu bir lütuf kaynağı ve sevilen bir yaratıcı olarak Bilgeliğin varlığını ruha teşhir etti. De Trinitate, Tanrı'nın ruhtaki imajını daha kapsamlı bir şekilde inceler, aralarındaki derin bağları ince bir eşbiçimlilik temelinde açıklar ve yine de yaratılış kavramıyla teistik ayrımlarını güvence altına alır. Ostia'daki vizyonun teorik olarak tamamlanması, neredeyse bir tefekkür alanı teorisi. De Trinitate'in ayrıntılarının analizi, mevcut araştırmamız için çok kapsamlı bir konu olsa da, Augustine'in Tanrı'nın üçlü birliğinin doğasını keşfetmeyi uygun gördüğü gerçeği

Machine Translated by Google

tefekkürle ilgili olarak, onun bir bütün olarak teolojisi için süregelen önemine dair tahmini hakkında bize çok şey anlatır.

Bu sonraki metinlerden geri adım atarsak, şimdi İtiraflar'a, insan ruhunun vizyoner yükseliş ine iliş kin açıklamasının, belki de yazarının şaşırtıcı ruhsal yolculuğunu açıklamak ya da onun gerçekliğini doğrulamak için tasarlanmış yalnızca retorik bir açıklama olmadığına inancıyla geri dönebiliriz. dönüşüm, ancak daha sonra atıldı. Aslında bu, daha sonra konuyu üzerinde düşünülmüş bir şekilde tartışma fırsatı bulduğunda geri döndüğü iyi biçimlendirilmiş bir teoridir. Sonuç olarak şimdi, Augustinus'un İtiraflar'da bu tefekkür hesabını formüle etme başarısı üzerine düşünebiliriz.

Tefekkür, itiraf eylemini hızlandıran veya onaylayan, Hristiyan'ın hayatında meyve veren ve manevi gerçekliğin gizli doğasını açığa çıkaran Hristiyan aşkınlık uygulamasıdır. Bu unsurlar şu şekilde özetlenebilir:

1 Aşkınlığın, uzayın, zamanın ve değişimin dışındaki bir alemin, iç yansıma yoluyla ruhun kuşkusuz bildiği gerçeği.
2 Ruhun sığlığı, metafiziksel derinlikten yoksun oluşu, uzay ve zaman dünyasında tam olarak cisimleşmesi.
3 Ruhun sürekli bir aşkınlık elde etme konusundaki yetersizliği, kendisi alt dünyanın dışındadır.
4 Nefsin aşkınlığını sağlamak ve ruhun aşkınlığını sağlamak için ilahi yardımın gerekliliği ruhu bedenlenmiş istasyonunun üzerine çekin.
5 Bu gezinin anlık, sınırlı ve olağanüstü doğası.
6 Tefekküre dayalı aşkınlık ve kurtuluş arasındaki fark.
7 İlâhi bilincin her yerde mevcudiyeti ve Tanrı'nın ruh.
8 Ruhun azizlerin göksel bilincine girme kapasitesi, Tanrı'nın aracılı bilinci ve ruhun nihai durumunun bir iması.
9 Tanrı'nın bir yönü, ilahi Bilgelik ile aracısız bir temas durumu, ancak bir bütün olarak Tanrı ile birlik veya Tanrı'ya soğurulma değil.
10 Sürekli ahlâk pratiğine için kilise ve cemaat bağlamı şablon.

Bunlar, İtiraflar'da tekrarlanan tefekkür teolojisinin temel özellikleridir.

Giriş 'te gördüğümüz gibi, İtiraflar'daki Hıristiyan tefekkürünü anlama yolunda birbiriyle ilişkili birkaç yorumsal eğilim durmuştur.
Birincisi, yükseliş anlatılarının mistik deneyimlerin tanımlarını oluşturduğu varsayımıdır. İkincisi, bunların, özellikle Ennead'lerin arketipine dayanan vecd deneyimine yönelik çabalar olduklarına ilişkin görüş. Burada sunulan okuma, bu ikiz yaklaşımların ötesine geçme ve bir alternatif tasarlama çabasıdır. Artık çalışma fırsatına sahip olduktan sonra

Machine Translated by Google

metin, bu yaklaşımların her birine daha yakından bakabilir ve onları düşünebiliriz.

Kişi, İtiraflar'ın yükseliş anlatılarını mistik deneyimin örnekleri olarak okursa, insan deneyiminin verili bir gerçeği olarak bu hermeneutik kategoriye bağlanır. Daha önce belirtildiği gibi, ilk kez 1902'de yayınlanan William James'in Dini Deneyim Çeşitleri, bu yaklaşımın klasik bir örneği idir (James 1985). Bir deneyimi, eğer tarif edilemez, akıl almaz, geçici ve pasif ise mistik olarak nitelendirdi. Bunlar, James tarafından dini gelenekler arasında şart koşulan bir dizi ortak özellik olarak kabul edilir. James'in çalışmasının konunun en iyi ve akut tedavilerinden biri olmaya devam ettiği ve yerel mistisizm kavramından kısmen sorumlu olduğu söylenmelidir. James'in mistik deneyime ilişkin "ortak çekirdek" teorisi, dünya dinleri arasında geniş bir yelpazedeki olası mistik deneyimler için tek bir açıklama yapmaya zorlanan sonraki teorisyenler tarafından değiştirildi. Bu, en iyileri Oxford karşılaştırmalı din profesörü RC Zaehner (1957) tarafından yazılan Mysticism: Sacred And Profane olan birkaç farklı mistik deneyim türünü tanımlayan birkaç etkili çalışmaya yol açtı. Zaehner'in sınıflandırmasında üç tür mistik deneyim vardır: doğa mistisizmi, monistik bilinç ve teistik deneyim (Zaehner 1957: 28-29). Doğa mistisizmi, doğal dünyayla bütünleşmiş hissetme, doğaya ya da bir bütün olarak dünyaya dahil olma halidir. Monistik mistisizm, farklı olmama bilincidir; fenomenal dünyanın ve benliğin bağımsız bir gerçekliğe sahip olmadığı, sadece Mutlak'ın kipleri olduğu deneyimi. Her şey Bir olarak deneyimlenir. Son olarak, ruhun Tanrı ile aşkta birleştiği, özümseme içermeyen, bunun yerine iki ayrı varlığın kapanmasına dayanan bir birlik olan teistik mistisizm vardır. Zaehner'in modelinde, Hıristiyan mistik deneyimi teistiktir. Bu araştırma programının son örnekleri arasında William Wainwright (1981), William Alston (1991) ve Nelson Pike (1992) tarafından yapılan çalışmalar yer almaktadır. Bu evrenselci, fenomenolojik yaklaşıma dayalı en sofistike çağdaş analizleri sunarlar.

Mistik deneyimin bu karakterizasyonundan ortaya çıkan çeşitli özellikler İtirafları okumak için özellikle sorunludur. Bunlar şunları içerir:

1 deneyim ve yorum arasındaki ayrım; 2 mistik deneyimin fenomenolojik karakteri; 3 mistik deneyimin bireyci temeli; ve 4 mistik deneyimin epistemik temelleri.

Bu konuları ele almadan önce, bir gözlem yapmamız gerekiyor. Dini tecrübenin incelenmesine yönelik bu yaklaşım, gözlemlenebilir davranış hakkında makul hipotezler üreterek üretken olabilir. Bu, burada ele alınabilecek bir konu değil. Ancak, İtiraflar gibi bir metin okunduğunda, klinik bir ortamdan gözlem raporlarının incelenmediğini hatırlamakta fayda var. İtiraflar'daki tefekkür dizileri bile, gördüğümüz gibi, kültürel olarak yoğun kavramların ve otobiyografik kavramların bir şekerlemesidir.

Machine Translated by Google

Açıklamalar. İ tiraflar'ı okurken kiş i, dini deneyimin çağ daş raporlarını analiz etmekten oldukç a farklı bir alış tırmayla meş gul olur. Araş tırmanın doğ ası ve bağ lamındaki bu çeş itlilik, Augustinusç u okuyucu iç in sorunları gündeme getirmektedir.

Deneyim ve yorumlama

Mistik deneyim kavramı, deneyimin kendisinin sonraki yorumundan önemli ölç üde uzak bir tarzda tanımlanabileceğ i varsayımına dayanır. Bu hareketin metodolojik yeterliliğ ine bakılmaksızın, İ tiraflar gibi bir metni okurken pratikte mantıksız . Milano veya Ostia'daki deneyimlerin veri setini, karmaş ık kavramlar ve kültürel olarak gömülü açıklamalarla dolu oldukları iç in önümüzde duran metinlerden kurtarmak iç in yeterli aracımız yok. Ayrıca, deneyimin kendisini, ona hemen eş lik eden yansıtıcı bağ lamdan da soyutlayamayız. Augustine'in önceki inançları ve niyetleri tarafından koş ullandırılmış olabilecek deneyimin özelliklerini de doğ ru bir ş ekilde tanımlayamayız. Onun Pauline ve Platoncu okumalarının Yedinci Kitap'ın bölümlerine veya bölümlerine dahil edilen yorumları oluş turduğ undan ş üphelensek bile, yorum olan ve olmayan arasında nasıl bir çizgi çizebiliriz? Ancak Augustinus'un, örneğ in James veya Zaehner'in fenomenolojik kriterlerine göre tanımlanan mistik bir durum yaş adığ ı iddiasına bağ lanmak iç in, bu belirlemeyi yapmak gerekir.

İ tiraflar'ın yükseliş anlatıları, aslında, kendi kendini incelemede oldukç a kusursuz bir çabanın parç alarıdır ve tanımlama ve yorumlamaya, gözlem raporlarına ve teolojiye kolayca ayrılamazlar. İ tiraflar'ın metinlerinde bulduğ umuz ş ey, bir anlamda tamamen yorumlayıcıdır, çünkü metnin tamamı teolojiktir. Yükseliş anlatılarının kendileri bile teolojik açıdan zengin tanımlardır. İ tiraflar'da, bir tür hermeneutik anahtar temelinde tanımlanabilecek hiç bir "saf betimleme" düzeyi olmadığ ı iç in, teoloji baş tan sona teolojidir. Tersine, metnin daha teolojik olarak dallanıp budaklanan yönleri, örneğ in On İ ki Kitaptaki caelum caeli hesabı, Augustinus'un ruhsal yaş amına iliş kin açıklamasına dayanır ve bu deneyimin kutsal metinler ış ığ ında yansımasından ortaya çıkar. Augustinus'un İ tiraflar'ın son kitaplarında ve daha sonraki çalış malarında Ostian vizyonu üzerine devam eden meditasyonları, ilk bölümün öbür dünyasının bir parç asını oluş turur ve bir anlamda onun devamının bir parç asıdır. Sonuç ta, deneyimlerimiz sadece geç ici olarak gizli olaylar değ ildir, aynı zamanda ne olduğ umuzun bir parç asıdır ve anlamlarında geliş meye devam eder. Yorumlayıcı bellek, deneyimi oluş turan ş eye katkıda bulunur. On Kitaptaki konuyla ilgili tartış masının gösterdiğ i gibi, Augustine bunu çok iyi biliyordu.

O halde Augustinus'un Hıristiyan tefekkürü açıklamasının, birbiriyle iliş kili olsa da iki ayrı evreye sahip olduğ u söylenmelidir. İ tiraflar'da açıklanan ve sonraki metinlerde de ilgili olan aş kınlık bölümleriyle baş lar .

Machine Translated by Google

Bu hesaplar, ruhun "şaşırtıcı derinliğini" çizerek aşkın âlemi onaylar ve tanımlar. Ancak bu metinler daha sonra, aşkınlığın doğası hakkında açığa çıkanların daha eksiksiz bir temsilini sağlayarak, bu bölümleri takip eden yorumlayıcı düşünceye giden yolu açar. Bu aşamaların her ikisi de bölümlerin kendisinden gelir ve onları anlamlandırmanın doğal bir süreci gibi görünür. İtiraflar örneğinde, bu anıt yorumlama deneyimi on yıl boyunca devam etti, ancak metinde kısaltıldı, burada meyveleri bazen ilk olaylara sıkıca dokunmuş olarak temsil edildi.

Bütün bu nedenlerle, İtiraflar'ın yükseliş anlatıları, mistik deneyimin örnekleri olduklarını iddia etmek için gerekli analizi vermez.
Deneyimsel betimleme ve teolojik yorum ikiliğine direnirler. Bulduğumuz şeyle başbaşayız, insan deneyiminin karmaşık bir kaydı, kolayca belirli bir bilinç modeline indirgenemez.

Mistik deneyimin fenomenolojik karakteri

James'e göre mistik bir deneyim, bir bireyin maruz kaldığı, bir dizi duyum veya duyguyu içeren bir fenomendir (James 1985: 302-303). Benlik, kelimelerle tanımlamaya meydan okuyan, tarif edilemez bir bilinç deneyimler. Başkasına aktarılamaz, ancak doğrudan birey tarafından deneyimlenmelidir. Bu açıdan James, mistik durumların, akıl durumlarından çok duygu durumlarına benzediğini ileri sürer. Ayrıca radikal bir şekilde kişiseldirler. Yine de öznenin gerçekle karşılaşmış gibi hissettiğini de savunur: "Duygu hallerine çok benzer olsa da, mistik haller onları deneyimleyenlere aynı zamanda bilgi halleri gibi görünür." Konuya vahiy veya aydınlatma gibi görünüyorlar. Üstelik mistik durumlar geçicidir, en fazla bir veya iki saat sürer ve deneyimin niteliğini bellekte ancak yetersiz şekilde yeniden üretilebilir. Son olarak, mistik durumlar, mistiğin daha yüksek bir güç tarafından kavrandığına dair güçlü bir his üretir. Bu özelliklerin tümü, mistik deneyimin dünya dinleri arasında tekrarını tanımlayan gerekli koşullar olarak alınabilir.

Augustine'in Jamesyen okuru için sorun, bu fenomenolojik kategorinin ikna ediciliğidir. Tasavvuf fenomeni için önerilen ortak temel özelliklerin rekabet eden kümeleri olduğundan, herhangi bir belirli modele fazla güvenmek zordur. Yine de - örneğin - Ostia'daki vizyonun bir mistisizm örneği olduğunu iddia etmek, kullanılan yorumlayıcı model konusunda kesinlik ve dolayısıyla söz konusu fenomenin gerçekten insan deneyiminin tanınan bir özelliği olduğu inancını gerektirir. Ancak aralarından seçim yapabileceğiniz çok sayıda model olduğundan şüphelenmek için yeterli neden var. Ve bu endişenin ötesinde daha derin bir endişe var. James tarafından sunulan betimleme, mistik bir deneyimi tanımlamanın nihayetinde psikolojik bir durumu tanımlama olduğunu oldukça açık bir şekilde ortaya koymaktadır. James'in terimleriyle, mistiğin bilincinin öznel özelliklerini ortaya çıkarmaktır. Öyleyse, biri Ostia'daki vizyonun

Machine Translated by Google

mistik bir deneyim olsaydı, metinsel kayıtlara dayanarak Augustine veya Monica'nın psikolojik durumu hakkında bir iddiada bulunulabilirdi. Keş fettiğ imiz onların duygularıdır, deneyimin biliş sel olduğ u duygusu, kısalığ ının bilinci, güç süzlük hissi, tarif edilemezliğ inin farkında olmalarıdır. Ama baş ka bir ş ey söz konusu değ il, sadece duygular. Bir insan deneyimi biç imi hakkında taksonomik bir iddiadır. Ve bu tam olarak yanlış ın noktasıdır. Çünkü İ tiraflar'ın vizyoner metinleri , bu tür analizlerin yüzey psikolojisinden ç ok daha derin gözlemlerdir. Metinlerdeki noetik özellikler, ruhun doğ ası ve Tanrı'nın gerç ekliğ i hakkında iddialardır. Onlar sadece idrak duyguları değ il, gerç eğ in iddialarıdır.

Anlatılmazlık, bu haliyle deneyime bağ lanır, ancak deneyimlenenin sonsuz doğ asının daha derin mantığ ına karş ı anlaş ılır. Bu derinlik faktörü, gördüğ ümüz gibi, Augustinus'un kısalık ve edilgenlik iddialarında özellikle belirgindir. Bu iddialar sadece fenomenolojik tanımlayıcılar değ ildir; onlar ruhun doğ asının doğ rudan tanınmasının parç alarıdır. Bu tanıma, deneyimin kısalığ ından veya edilgenliğ inden geriye dönük bir ç ıkarım olarak değ il, gerç ek iç eriğ inin bir parç ası olarak görülmelidir. James'in fenomenolojik analizi bu noktayı ıskalıyor, kendini sadece duyguların ve duyumların geri kazanılmasına adamış tır.

Mistik deneyimin bireyci temeli Fenomenolojik model, mistik

deneyimi bireyler aç ısından adlandırır. Bireyin baş ına gelen ve yalnızca birey tarafından gözlem dili kullanılarak tanımlanabilen bir dizi duygu veya bilinç durumu olduğ u varsayımıyla ilerler. Bu yaklaş ımın sorunu, mistiğ i ç evreleyen dini kültürden koparması ve insan deneyimine atomistik bir bakış sunmasıdır. Ayrıca, deneyimi tanımlamak iç in kullanılan herhangi bir kavramsallaş tırmanın sosyal ve kültürel bileş enlerini de göz ardı eder. Augustine örneğ inde, elbette, Ostia'daki vizyon, özneleri olarak iki kiş iyi iç eren, endemik olarak sosyal olarak temsil edilir. Konuş ma ile baş lar ve biter. Hem Monica hem de oğ lu yükseliş e katılır ve her ikisi de vizyoner farkındalıkta eş ittir. Ostia'daki vizyonu, pasajda ifade edilen karş ılıklılık düzeyi göz önüne alındığ ında, iki paralel mistik deneyim olarak tanımlamak zor olacaktır. Dolayısıyla psikolojik modelin atomizmi, Augustinusç u metinle bir baş ka sürtüş me noktasıdır.

Mistik deneyimin epistemik temelleri Mistik deneyimin fenomenolojik

nosyonundaki hiç bir unsur, İ tiraflar'ı okumak iç in , onun doğ ruluk iddialarının temsil edilmesinden daha can sıkıcı değ ildir.
Mistik deneyim genellikle fenomenologlar tarafından sıradan duyu deneyiminin zayıflatılmış bir biç imi olarak anlaş ılır. Bu nedenle, ampirik olarak yargılanması gereken a posteriori iddialarda bulunur. İ ş te o zaman umut edenlerin yükü

Machine Translated by Google

bu tür deneyimlerin gerçek doğ asını destekler. Özellikle iyi bir örnek, William Alston'ın "mistik deneyimin, terimin duyu algısı ile aynı genel anlamda algı olarak yorumlanabileceğ ini" öne sürdüğ ü davadır (Alston 1991: 66). Mistik deneyimin hakikatine yönelik bu ampirist yaklaş ımın bir istisnası, pragmatist epistemolojisine uygun olarak mistisizmin hakikatini davranış sal "meyveleri" açısından desteklemeyi tercih eden James'tir.

Gördüğ ümüz gibi, Augustinus'un tefekkür açıklamaları bu epistemik bağ lamdan tamamen çıkarılmış tır. İ tiraflar'daki yükseliş anlatıları ve De Genesi ad litteram'daki entelektüel vizyon açıklaması , tefekkür etmeyi a priori bir bilme modu olarak sunmada özellikle açıktır. Duyu algısı bağ lamından farklıdır ve yalnızca iç sel yansımaya dayanır. Nelson Pike, mistik deneyimle ilgili çalış masında bu kritik gerçeğ i kabul eder ve Augustine'i kendisinin geliş tirdiğ i algısal ve ampirik modelden ayırır.
Not ettiğ i gibi:

> Bölümlerde. A Literal Commentary on Genesis'in VII-XI'i , Augustine, "entelektüel vizyon" tabirini, mistiğ in (vizyon sahibi) "anlamak" anlamında gördüğ ü bir tür zihinsel duruma atıfta bulunmak için kullandı . Augustine'in hesabına göre, entelektüel vizyonlar biliş sel olaylar, gerçekleri kavrama örnekleriydi.
>
> (Pike 1992: 63, fn 21)

Pike, "görme" kavramının bir algı fiili olduğ u Avila'lı Aziz Teresa'nınkiler gibi mistik deneyimler ile "görme"nin bir biliş fiili olduğ u Augustine'inki gibi mistik deneyimler arasında ayrım yapmaya devam eder. Yine, modern mistik deneyim kavramı, Augustinus'un metinlerde tartış tığ ı ş eye uymamaktadır.

Yukarıda Augustinus'ta tefekküre atfedilen özellikler listesine dönersek, mistik deneyim nosyonunun Augustinus'un kavrayış ının neden bu kadar az adaletli olduğ unu görebiliriz. Çünkü Augustinus yükseliş metinlerine sadece küçük bir deneyimsel ayak izi ile baş lar, ancak daha sonra ilk bölümün kavramsal alanını geniş leten geniş letilmiş bir meditasyona geçer. Ve bu da daha büyük deneyimin bir parçası, tefekkür eden ruhun hayatındaki devam eden ve geliş en anlamının bir parçası gibi görünüyor. Modern mistik deneyim kavramı bu süreci kısaltır. Kapsamı tek bir bölüme indirger ve içeriğ inden çok deneyimin doğ asını vurgular.

Üstelik mistik deneyimin doğ ruluk değ eri, ister ampirist ister pragmatist çizgide olsun, sıradan duyu deneyimiyle analojiyle değ erlendirilir. Bu, Augustinus'un, doğ ruluğ u ş üphe götürmeyen ve epistemik statüsü a priori olan, ampirik olmayan, iç sel bir bilme kipi olarak sezgisel vizyon anlayış ıyla keskin bir tezat içindedir. Mistiğ in psikolojik durumuna sıkı bir ş ekilde odaklanan çağ daş mistik deneyim anlayış ı, Augustinus'un tasvir edilen vizyoner yükseliş lerden çıkardığ ı içeriğ in çoğ unu da ihmal eder.

Machine Translated by Google

İ tiraflar'da . O, mistik olayı yalnızca atomistik bir bireyin durumuyla ilgili olarak yorumlar, oysa Augustinus için vizyon, ruhun aş kın durumuna kabul edildiğ i ve ruhun Bilgelik tefekkürüne katıldığ ı daha geniş ruhlar topluluğ unun derin bir duygusuna yol açtı.

Tefekkür, aş kın bir topluluğ un yeniden kazanılması deneyimiydi ve nihayetinde benlikle ilgili değ ildi. İ tiraflar'ın fenomenolojik okuması, yöntemi ve tasarımıyla bu da tüketir. Tefekkür eden ruhun edilgenliğ ini, onu ruhun durumunun ahlaki kabulü hakkında bir yorum olarak ele almaktan ziyade, vizyonerin psikolojik bir özelliğ i ile karış tırır. Dahası, tefekküre dahil olan varoluş sal içgörü, olumsallık deneyimi ve ahlaki değ iş im için insan sınırlamaları olarak adlandırılabilecek ş eyi yerinden eder. Bu tür bir kavrayış , mistisizmin fenomenolojik modeline uygun değ ildir. Böylece tefekkür kısalığ ı - Augustinusçu ruha kendisi hakkında hemen ifş a ettiğ i ş eyler bakımından çok zengindir - sadece vizyonerin bilinç durumunun bir özelliğ i haline gelir.

Bu, İ tiraflar'daki tefekkür değ erlendirmesi olarak yapılmayacaktır . Fazla ince, fazla kısa, fazla indirgeyici. Bir anlamda , kiş isel duyu deneyiminin sınırlı ufku için İ tiraflar'da tasvir edilen daha geniş deneyim ve öz değ erlendirme kaydını değ iş tirir . Yine de, tüm bu uyarılara rağ men, bu yaklaş ım tamamen yanlış yönlendirilmiş değ ildir. Geçen yüzyılın düş manca ortamında yaş am azaldıysa da devam eden ruhsal tefekkür vermenin yanı sıra, Augustinus'un metinlerinin önemli bir yönüne de değ inir. Aslında Augustine, deneyimlerinin otobiyografik bir açıklamasını yaptı ve bu, bu bölümlerin kendilerini deneyimler olarak analiz etmeye davet ediyor. Ancak bu metinleri anlamak için herhangi bir ciddi çaba burada duramaz. Bunun nedeni, gördüğ ümüz gibi, Augustinus'un tefekkür üzerine düş ünmesinin iki aş amaya ayrılmasıdır. İ lk aş ama, ruhun ilk içsel hareketi ve onun geçebileceğ i gerçeklik ve bilgi düzeylerini keş fetmesidir. Ruhun elde ettiğ i bilgi, duyusal algıya dayanmaz, ancak daha sonra ruha Tanrı'yı \u200b\u200byaptığ ı ş eylerde algılama yeteneğ i verir. Nefsin içsel bilgisi, akledilirlerin ve daha sonra ilahi Hikmetin sezgisel bir kavrayış ıdır. Nefs, aklın soyut idrak kabiliyeti ile anladığ ı akledilirlere dair ş üphe götürmez bir bilgiye sahiptir. Yine de, ruh ilahi Bilgeliğ e "dokunmaya" geldikçe, yükseliş anlatılarında bu noktada Augustinus'un tasvirlerinde bir değ iş iklik vardır. Bu, entelektüel vizyonun kipsel karakterini, ilk ilkelerin sezgisinden ve onların gerekli tanımlarından bir doğ rudan tanıma biçimine kaydırıyor gibi görünen bir tür kapanmadır. Yine de o da, ruhun aş kın âleme yükseliş inin zirvesinde olduğ u gibi, ş üphe götürmez olarak temsil edilir. Augustinus'un tasvirinde tefekkürün bu ilk yükseliş aş aması, süre bakımından sınırlıdır, büyük ölçüde davetsizdir ve herhangi bir özel disiplin veya uygulama tarafından güvenilir bir ş ekilde katalize edilmez.

Augustine için tefekkür vizyonu kısa, gerçek ve nadirdir.

Bunun nedeni, ruhun kendisine döndüğ ü ve fark ettiğ i ş ey üzerinde derinlemesine düş ündüğ ü için, değ eri büyük ölçüde tefekkürün ikinci aş amasına bağ lıdır. Burada tefekkürün daha büyük anlamı ortaya çıkıyor. Açılış iş lemi için

Machine Translated by Google

Augustine için yükseliş in önemi, onun gerçek amacıdır. İ tiraflar'ın son kitaplarının bu kadar önemli olmasının ve yükseliş anlatılarının ayrılmaz bir parçası olmasının nedeni budur . Tefekkür eden ruh, "aklının midesini", hafızasını aradığ ında, entelektüel olarak gördüğ üş eyin daha geniş bağ lamını anlamaya baş lar. İ lahi Bilgelik dokunuş unun neden dayanamayacağ ını anlar. Ve ne kadar sığ olduğ unu, erdem üzerindeki etkisinin ne kadar kırılgan olduğ unu, özünde aş kın olana nasıl ait olmadığ ını da bilir. O zaman, kendisini bu vizyon anına sürükleyen kendi içindeki olgunlaş mamış özlemi ve ona sevginin ne dediğ ini fark edebilir. Daha sonra, ilk vizyoner yükseliş inin gerçekleş mesi için koş ullar tamamen fark edilir ve gerçekliğ in yeni bir temsili ifş a edilir. Belki de en önemlisi, ruh o zaman varlığ ının yaratıcısının ve kurtuluş unun tek kaynağ ının hemen farkına varan bir yaratık olduğ unu keş feder. Bunda vizyon yoluyla itirafa getirilmiş tir. Nihayetinde tefekkürün gerçek değ eri budur. Bu ikinci tefekkür aş aması, o zaman Hıristiyan yaş amının gündelik görevleriyle örtüş ür. Düş müş durumunu anlamasıyla terbiye edilmiş , ancak bilgisinin kesinliğ iyle soylulaş tırılmış , ruhu geçici bir dünyada yaş amın rutin dini uygulamalarına geri döndürür. Onu kurtuluş yoluna döndürür, çünkü tefekkür sınırlamaları kendisine ifş a edilmiş tir ve küstahlığ ı yoktur. Bu dramatik vizyoner ifş a bölümlerinin değ eri, yalnızca ruhun Tanrı'ya olan güveninin itirafıyla güvence altına alınır. Yalnızca, düş müş ruhu Tanrı ile olan sevgi iliş kisini yenilemeye yönlendirebildikleri için önemlidirler. Augustine için bu, tefekkür paradoksu.

Augustinus'un mistisizmi bu nedenle hem epizodik hem de yansıtıcı yönleri içeren iki katlıdır. Çağ daş mistik deneyim modeli yalnızca epizodik yönleri yakalar, ancak diğ erlerini ihmal eder ve okuyucuyu Augustine'in yazdıklarının çoğ unun konu dış ı olduğ u varsayımına bırakır. İ tiraflar'ı okumaya yönelik bu yaklaş ımın belki de en yanlış yönlendirilmiş yönü teolojinin sürgün edilmesidir . Yorum, mistik deneyimin fenomenolojik öğ rencisinin, mistiğ in gerçekte ne deneyimlediğ ini keş fetmek adına en çok kaldırmak istediğ i ş eydir. Dolayısıyla teoloji doğ ruluğ un düş manıdır, daha sonra ortodoksluk ve geleneğ in ödü elinin vizyonerin taze deneyimine dayatılmasıdır. Orta yaş lı piskoposların genç liklerinin hayallerine yaptıkları ş ey budur. Bu belki de popüler ve tatmin edici bir hikaye, kiş isel maneviyatın özü olarak mistisizm fikrinin süregelen çekiciliğ inin bir parçası. Yine de çağ daş din kültüründe bu yörünge hakkında ne söylenirse söylensin, İ tiraflar'ı okumak için pek uygun değ ildir. Yalnızca epizodik yönlerine odaklanmak adına tüm tefekkür açıklamasından vazgeçmek bir çarpıtma eylemidir. Bunların herhangi birinin Augustinus için neden önemli olduğ unu anlamak, gerçekten de bu vizyonların ne anlama geldiğ ini anlamak için kiş i, anlatıların teolojisini çabalarının merkezine yerleş tirmelidir. Bu metodolojik yargı, okumamızın mihenk taş ı olmuş tur.

Plotinian ecstasy hakkında son bir söz vardır. Tıpkı İ tiraflar'daki mistik deneyimleri keş fetme eğ iliminin onun üzerinde kısaltıcı bir etkisi olması gibi.

Machine Translated by Google

Yükseliş anlatılarını Plotinian esrime giriş imleri olarak görme çabası da -ister baş arılı ister baş arısız olsun- yanlış yönlendirilmiş tir. Bir ölçüde, İ tiraflar'a yönelik bu yaklaş ım , geçen yüzyıl boyunca mistik deneyime yapılan vurgu tarafından bilgilendirilmiş tir. İ ki yaklaş ım yakından iliş kilidir. Bu okuma, her şeyden önce, epizodik bir mistik vecd kavramına bağ lıdır. Daha sonra Enneads'deki mistik vecd anlarını izole etmeye odaklanır ve bu analizi İ tiraflar'a aktarmaya çalış ır. Ancak gördüğ ümüz gibi, Ennead'ler tefekkür açıklamalarını anlamlarını kaybetmeden çıkarılamayacakları teolojik bir çerçeveye yerleş tirmede İ tiraflara benzer . Ancak, Enneads'de ruhun tefekküre dayalı yükseliş iyle ilgili tartış maları sınırlı bir vecd modeline sıkış tırmak bir hataysa, bu okumayı İ tiraflar'a zorlayarak onu birleş tirir . Ve her iki yazarın bu okuması sadece seçilmiş tefekkür metinlerine odaklandığ ından, onların tefekkür teolojilerindeki, ruh anlayış larındaki ve ilahi temsillerindeki derin farklılıkları ihmal eder. Üstelik Augustine'nin metinleri hiçbir yerde Plotinvari coş kuya ulaş ma çabasını yinelemez. Vecd hallerine ulaş manın ruhun aradığ ı bir hedef olduğ unu da göstermezler. Augustinus'un libri Platonicorum'dan çıkardığ ı ş ey, birincil bir içgörüdür: aş kınlık. Bu anlayış a eş lik eden temelci epistemoloji ve hiyerarş ik metafizik onun düş üncesinde kalıcı hale gelir. Ama Platoncu teoloji değ il - bu, İ tiraflar hikayesinin bir parçası değ il . Augustine'de tek baş ınanın yalnıza kaçış ı yoktur.

Bu nedenle, Aziz Augustinus'un mistisizmi, onun bütün Hıristiyan tefekkür teolojisine atıfta bulunularak anlaş ılmalıdır. Hem aş kınlığ ın eş ik deneyimleri hem de onların teolojide derinleş me deneyimi, İ tiraflar'daki herhangi bir kapsamlı tefekkür anlayış ı için önemlidir. Otobiyografik teolojiyi baş latmaktan elbette Augustine sorumludur. Bununla birlikte, görsel yükseliş in epizodik açıklamaları ve tefekkür sınırlarının yinelenmesi geldi.

Geçen yüzyıldaki okumalar, ister metodolojik bir niyetle olsun, ister basitçe, anlatılarının canlılığ ı ve gücüyle okuyucunun dikkatini çektiğ i için, bu bölümleri, tefekkür anlayış ının birincil kaynakları olarak sıklıkla almış tır.

Burada sunulan İ tiraflar'ın okunması, kapsamın bu ş ekilde sınırlandırılmasından kaçınmak ve Augustinus'un İ tiraflar'daki tefekküre iliş kin tam açıklamasını kurtarmak adına mistik deneyimleri belirleme çabasının ötesine geçmek içindir .

Machine Translated by Google

ÇÖZÜM

Nisan 1336'da güzel bir günde, İtalyan Hümanist Petrarch, Provence'taki Ventoux Dağı'na tırmanmaya başladı. Zirvesine ulaştıktan sonra, kendisini çevreleyen bu doğal güzellik deneyimini yorumlamaya yardımcı olmak için İtiraflar'ın bir cep kopyası olan vade mecum'unu çıkardı. Augustine'i Milano'daki bahçede taklit ederek, "küçük ama sevimli" cildi rastgele açtı ve gözüne gelen ilk kelimeleri okudu. Olduğu gibi, X.viii'den (15) şu pasaja isabet etti:

> İnsanlar, dağ zirveleri, denizin uçsuz bucaksız dalgaları, nehirlerdeki geniş şelaleler, okyanusun her şeyi kucaklayan geniş liği, yıldızların dönüşleri ile merak uyandırır. Ama kendi içlerinde ilgisizler.

Hemen, doğanın güzelliğine gösterilen ilginin yersiz olduğu ve ruhla kıyaslandığında hiçbir şeyin gerçekten değerli olmadığı sonucuna vardı. Böylece ruhun doğal asaletini artık ihmal etmemeye ve içsel benliğe odaklanmaya karar verdi.

İtiraflar uzun zamandır Latin Batı'da manevi deneyimin bir şablonu olmuştur. Her şeyden önce, ruhun Tanrı'ya içsel yolculuğu için bir arketip olmuştur. Hıristiyan geleneği geliştikçe, Augustinus'un tefekkür teolojisi, ruh ve Tanrı arasındaki ilişkinin Katolik ifadesinde yetkili hale geldi. Ancak geç ortaçağ döneminde, gerçekçi metafiziği ve temelci epistemolojisi ile Augustinus'un via antiqua'sı gözden düşmüş, yerini Aziz Thomas felsefesi ve Nominalistlerin via moderna'sı almıştır. Bu, tefekkür kavramını daha önceki felsefi temellerinden koparılmış gibi bıraktı. Yine de aşkın olana ilişkin kişisel vizyonlar, artık aynı epistemik değere sahip olmasalar bile, özellikle erken modern Katoliklikte her zamankinden daha önemli hale geldi. Blaise Pascal'ın 23 Kasım 1654 gecesi yakıcı vizyonu buna iyi bir örnektir.

İbrahim, İshak ve Davud'un Tanrısı ile anında karşılaşmayı anlatan gizli bir vasiyetname kaydetti. Orada, ruhunun Tanrı ile doğrudan ve şüphe götürmez bir şekilde temasa geçtiğini belirtir. Ama Pascal kendi düşüncesinde gerçekçi değildi.

Machine Translated by Google

Böylece onun yükseliş anlatısı, Augustinus'ta olduğu gibi aşkın gerçekliğin daha geniş yapısının bilgisine dayalı bir açıklama değil, sadece kutsal yazıların ve geleneğin Tanrısına olan inancı için garantiler sunan kişisel bir kanıttır. Mistik deneyimin modern epizodik kavramına giden yolda iyiyiz. Ondokuzuncu ve yirminci yüzyıllarda, mistik deneyim nosyonu dini anadilin bir parçası haline geldikçe, daha önceki teolojik tefekkür açıklamaları, William James'in teorisinde iyi sergilenen şekillerde sekülerleştirildi. Mistik deneyim, konusuna aşkınlık hissi ve kesinlik hissi veren, alışılmadık ama yine de çok değerli bir fenomen haline geldi. Yüzeysel olarak bu anlayış, İtiraflar'ın yükseliş anlatılarına yakın görünse de, -gördüğümüz gibi- onların teolojik öneminden ve amacından uzaklaşmıştı.

İtiraflar'ın dramatik yükseliş anlatıları daha sonra Batı'nın dini tahayyülünü ele geçirse de, bunlar hiçbir şekilde Augustinus için tefekkürün en önemli yönleri değildi. Augustinus'a yönelik tefekkür paradoksu, bu tür dramatik olayların yalnızca bazı insanlar için ve yalnızca aşkın âleme ve Tanrı'nın mevcudiyetine bir inisiyasyon olarak meydana gelmesiydi.
Ancak bunlar, ruhu Tanrı ile kalıcı bir birlikteliğe getirmek olan gerçekten önemli olan şey için gerekli bir ön koşul değildi. Bu, bu yükseliş lerin vaat edemeyeceği bir şey. Tefekkür eden ruh bedende kaldığından ve dolayısıyla yine de ruhsal yolunu kaybetmeye meyilli olduğundan, bunlar kurtuluşu sağlamak için de yeterli değildi. Bu büyük manevi anlar, daha yüksek bir alemin varlığını kişisel kesinlikle göstermede memnuniyetle karşılansalar bile, belirsizlikle doluydu. Augustinus'çu ruh için gerçekten önemli olan, bu bölümlerin açığa çıkardığı anlamın daha geniş manzarasıydı: Tanrı'nın doğası, lütfun önemi, bir aracının gerçekliği, diriliş umudu.

Bunlar, ruhun daha sonra içsel meditasyonlarında açacağı o anlayış anlarının gerçek anlamını tanımlar. Ve ruhun kurtuluş unun gerçek kaynağını ve araçlarını ortaya çıkaracağı ve onu takip edecek gücü bulacağı yer burasıdır. Tefekkür, Hıristiyan itirafını harekete geçirdi; nihai önemi buydu. Ancak yükseliş dönemlerine özel dikkatin ihmal ettiği şey tam da budur.

Yine de epizodik mistisizm anlayışı kısmen Augustine'nin icadıdır. Ne de olsa, insan aşkınlığının anlık doğasını keşfettiğimiz nedenlerle vurgulayan manevi bir otobiyografi yazdı. Ayrıca, tefekkürde güvence altına alınan bilgiyi kurtuluş tan ayırmaktan ve böylece ortodoks Hıristiyanlıkta ruhun kesin sınırlarını ifade etmeye yardımcı olmaktan sorumludur. Kurtuluş aydınlanması bundan sonra asla umudunu aracı ve kurtarıcı olarak Mesih'e dayanacak olan Katolik tefekkür için hedef olmayacaktı. Augustinus, mistisizmi aşkınlığın yalnızca bir bölümü olarak betimlerken, Milano'daki o bahçede ısrarla benimsediği Katolik davasını kendi kendine dile getirmeyi de ilerletti. Tefekkür etmenin etkinliği hakkındaki geç antik dönemdeki tartışmalarda bir ses bulmasına ve insan ruhunun derinliği ve gücüne ilişkin alternatif tahminleri yasaklamasına yardım etti. O

Machine Translated by Google

bu anlamda otobiyografik eseriyle mistisizmi icat ettiği söylenebilir.
aşkınlık bölümlerinin açıklamaları.

Augustinus bunu yaparak Batı kültüründe büyük bir pervasızlığa da katkıda bulundu.
geç antikitede görünüşte ani bir şekilde tektanrıcılığa geçişi. Augustinus ve
Platoncuların ortak noktası, benzersiz bir ilk ilkeye bağlılıktı.
tüm varoluşun temelinde. Farklı oldukları şey, bu merkezi inancın yorumlanmasıydı.
Nihai bir temel olduğu inancını paylaştılar
gerçekliğin varlığı, fiziksel ve zamansal kozmostan ayrı olarak var olur. Ama verdiler
Rakip, ruhun aşkın olana yükselişinin anlamı hakkında raporlar.
Tektanrıcılığa bu geçişin merkezinde tefekkür vardı ve ortaya çıkarmayı vaat ediyordu.
gerçekliğin nihai kaynağı ve ruhun onunla olan ilişkisini yeniden kurmak.

Böylece ikna olanlar tarafından dokunan "engin müzik brokar" oldu.
asla ödemediğimizi, ancak aşkın bir kaderimiz olduğunu tefekkür pratiği.
Bu kitapta dokumacıları eski görevlerinde gözlemledik ve
belki de kesinliklerinin kaynaklarını çok fazla ayırt ettiler. Augustine'in sözlerini yorumlamak için
İtiraflar'daki son satır : kadim tefekkür geleneği böyledir.
nasıl alınacağı, nasıl bulunacağı ve kapının nasıl açılacağı.

Machine Translated by Google

KAYNAKÇA

Sürümler

Aziz Augustine

(1894) Genesis'ten kitabın on iki mektubuna, J. Zycha (ed.), Corpus scriptorum Dini Latinler, cilt. 28, Viyana: F. Tempsky.
(1895-1923) Letters, A. Goldbacher (ed.), Corpus scriptorum ecclesiasticorum Latinlerin, cilt 34, 44, 57-8. Viyana: F. Tempsky.
(1968) On the Trinity, WJ Mountain (ed.), Corpus Christianorum Series Latina, cilt 50 ve 50A, Turnholt: Brepols.
(1970) Akademisyenlere karşı, WM Green (ed.), Corpus Christianorum Latina Series, cilt. 29, Turnholt: Brepoller.
(1970) Özgeçmiş, WM Green (ed.), Corpus Christianorum Series Latina, cilt. 29, Turnholt: Brepoller.
(1970) De magister, KD Daur (ed.), Corpus Christianorum Series Latina, cilt. 29, Turnholt: Brepoller.
(1970) De ordine, WM Green (ed.), Corpus Christianorum Latina Series, cilt. 29, Turnholt: Brepoller.
(1971) Kitapların geri çekilmesi II, Almut Mutzenbecher (ed.), Corpus Christianorum Series Latina, cilt. 57, Turnholt: Brepoller.
(1986) Soliloquy, Wolfgang Hörmann (ed.), Corpus Scriptorum Ecclesiaticorum Latinorum, cilt 89, Viyana: Hoelder-Pichler-Tempsky.
(1990) Narratives in the Psalms, DE Dekkers OSB ve J. Fraipont (eds), Corpus Christianorum Series Latina, cilt 38 ve 39, Turnholt: Brepols.
(1992) On Üçlü İtiraf, JJ O'Donnell (ed.), cilt 1, Oxford; New York: Clarendon Basın.

Plotinos

(1964–82) The Works of Plotinus, P. Henry ve HR Schwyzer (eds), cilt 1-3. Oxford: Clarendon Basın.

Machine Translated by Google

porfir

(1964) The Life of Plotinus, P. Henry ve HR Schwyzer (eds), cilt. 1, Oxford: Clarendon Basmak.

(1975) Porphyry Sententiae ad intelligibilia ducentes, E. Lamberz (ed.), Leipzig: Teubner.

(1982) Porfiri: Pisagor'un Hayatı, Marcella'ya Mektup. E. des Places (ed.), Paris: Les Belles Edebiyat.

Modern burs

(1954) Augustinus Magister, Paris: Augustinus Çalış maları.

Alfaric, P. (1918) Saint Augustine'in Entelektüel Evrimi, Paris: E. Nourry.

Alston, WP (1991) Tanrı'yı Algılamak: Dini Deneyimin Epistemolojisi, Ithaca, NY: Cornell University Press.

Armstrong, AH (tr.) (1966–1988) Plotinus I–VII, Cambridge, MA: Harvard Üniversite Basını.

Armstrong, AH (ed.) (1967) Daha Sonra Yunan ve Erken Ortaçağ Felsefesinin Cambridge Tarihi, Cambridge, İngiltere: Cambridge University Press.

Armstrong, AH (1967) Plotinus Felsefesinde Anlaşılabilir Evrenin Mimarisi: Analitik ve Tarihsel Bir Çalış ma, Amsterdam: AM Hakkert.

Armstrong, AH (1979) Plotinian ve Christian Studies, London: Variorum Reprints.

Armstrong, AH (ed.) (1986) Klasik Akdeniz Maneviyatı: Mısır, Yunan, Roma, New York: Crossroads Press.

Armstrong, AH (1990) Hellenic and Christian Studies, London: Variorum Reprints.

Athanassiadi, P. ve Frede, M. (1999) Geç Antik Çağ da Pagan Monoteizm, Oxford ve New York: Clarendon Basın.

Atkinson, M. ve Plotinus (1983) Plotinus, Ennead cilt. 1: Üç Temel Hipostaz Üzerine: Çeviri ile Bir Yorum, Oxford ve New York: Oxford University Press.

Bloom, H. (2002) Dahi: Yüz Örnek Yaratıcı Zihnin Mozaiği, Yeni York: Warner Kitapları.

Blumenthal, HJ (1971) Plotinus'un Psikolojisi: Bedenlenmiş Ruhun Doktrinleri, Lahey: Martinus Nijhoff.

Blumenthal, HJ ve Lloyd, AC (eds) (1982) Geç Neoplatonizmde Ruh ve Varlığın Yapısı, Liverpool, İngiltere: Liverpool University Press.

Bochet, I. (1982) Aziz Augustine ve Tanrı Arzusu, Paris: Augustinus Çalış maları.

Bonner, G. (1986 [1963]) Hippo'lu Aziz Augustine: Yaş am ve Tartış malar, Norwich: Canterbury Press.

Bonner, G., Dodaro, R. ve Lawless, G. (2000) Augustine ve Eleş tirmenleri: Denemeler Gerald Bonner'ın Onuru, Londra; New York: Routledge.

Bourke, VJ (1945) Augustine'nin Bilgelik Arayış ı, Milwaukee, WI: Bruce Yayıncılık A.Ş .

Bourke, VJ (1953) Aziz Augustine'in İtirafları, New York: Kilisenin Babaları.

Bourke, VJ (1964) Augustine'nin Gerçekliğe Bakış ı, Villanova, PA: Villanova Üniversitesi Basmak.

Boyer, C. (1920) Saint Augustine Oluş umunda Hıristiyanlık ve Neoplatinizm, Paris: G. Beauchesne.

Bréhier, É (1928) Plotinus Felsefesi, Paris: Boivin & Cie.

Machine Translated by Google

Bréhier, É (1958) Plotinus'un felsefesi, çev. J. Thomas, Chicago, IL:
Chicago Üniversitesi Yayınları.
Brisson, L., Goulet-Cazé, MO, Goulet, R. ve O'Brien, D (1982) Porphyry: The life of
Plotinus, Paris: J. Vrin.
Brown, P. (2000 [1967]) Hippo Augustine: A Biography, Berkeley, CA: University of
Kaliforniya Basın.
Burkert, W. (1985) Greek Religion, Cambridge, MA: Harvard University Press.
Burkert, W. (1987) Ancient Mystery Cults, Cambridge, MA: Harvard University Press.
Burnaby, J. (1960) Amor dei; St. Augustine dini üzerine bir araştırma, Londra: Hodder
& Stoughton.
Burt, DX (1996) Augustine'nin Dünyası: Spekülatif Felsefesine Giriş,
Lanham, MD: University Press of America.
Bussanich, J. (1988) Plotinus, Leiden'de Bir ve Akılla İlişkisi; New York:
NO Brill.
Butler, EC (1922) Batı Mistisizmi, Londra: Constable & Co.
Cantor, NF (1991) Orta Çağları Keşfetmek: 20. Yüzyılın Büyük Ortaçağcılarının Yaşamları,
İşleri ve Fikirleri, New York: William Morrow.
Cary, P. (2000) Augustine's Invention of the Inner Self: The Legacy of a Christian Platonist,
Oxford; New York: Oxford University Press.
Chadwick, H. (1986) Augustine, Oxford; New York: Oxford University Press.
Chadwick, H. (tr.) (1991) Saint Augustine: Confessions, Oxford; New York: Oxford
Üniversite Basını.
Clark, G. (1993) Augustine, The Confessions, Cambridge; New York: Cambridge University Press.

Clark, M (1959) Augustine Özgürlük Felsefecisi, New York: Desclee.
Clark, M (1994) Augustine, Londra: Geoffrey Chapman.
Courcelle, P. (1950) Saint Augustine'in İtirafları Üzerine Araştırma, Paris: E de Boccard.
Courcelle, P. (1963) Edebi gelenekte Aziz Augustine'in İtirafları:
Öncüller ve gelecek nesiller, Paris: Augustiniennes.
Courcelle, P. (1968) Saint Augustine'in İtirafları Üzerine Araştırma, Paris: E. de Boccard.
Courcelle, P. (1969) Geç Latin Yazarlar ve Yunan Kaynakları, Cambridge, MA: Harvard
Üniversite Basını.
Deck, JN (1967) Nature, Contemplation and the One, Toronto, IL: University of
Toronto Basın.
De Gandillac, M. (1966) Plotinus'un Bilgeliği, Paris, Vrin.
Des Places, É (1981) Platonik Çalışmalar, Leiden: Brill.
Dihle, A. (1982) Klasik Antik Çağda İrade Teorisi, Berkeley, CA: University of
Kaliforniya Basın.
Dillon, JM (1977) Orta Platonistler: MÖ80 - MS 220, Ithaca, NY: Cornell
Üniversite Basını.
Dillon, JM ve Morrow, G. (eds) (1987) Proclus'un Platon'un Parmenides'i Üzerine Yorumu,
Princeton, NJ: Princeton University Press.
Dillon, JM (1993) The Handbook of Platonism, Oxford; New York: Clarendon
Basmak.
Dodds, ER (ed.) (1963) Proclus: The Elements of Theology, Oxford: Clarendon Press.
Dodds, ER (1965) Anksiyete Çağında Pagan ve Hristiyan: Marcus Aurelius'tan Constantine'e Dini
Deneyimin Bazı Yönleri, Cambridge, İngiltere: Cambridge University Press.

Machine Translated by Google

Du Roy, O. (1966) Aziz Augustine'e göre Üçlü Birliğe inancın Zekası, onun yaratılışı Teslis Teolojisi 391'e kadar, Paris: Augustinus Çalışmaları.

Dubal, YM (ed.) (1974) Milano Ambroise, Paris: Augustinian Çalışmaları.

Evans, GR (1982) Augustine, Evil, Cambridge; New York: Cambridge Üniversitesi Basmak.

Ferrari, L. (1984) The Conversions of St. Augustine, Villanova, PA: Villanova University Basmak.

Festugière, AJ (1967) Platon'a göre tefekkür ve tefekkür hayatı, Paris: J. Vrin.

Gersh, S. (1973) Kinesis Akinetos: Proclus Felsefesinde Manevi Hareket Üzerine Bir Çalışma, Leiden: Brill.

Gersh, S. (1978) Iamblichus'tan Eriugena'ya: Sözde Dionysos Geleneğinin Tarih Öncesi ve Evriminin İncelenmesi, Leiden: Brill.

Gersh, S. (1986) Orta Platonizm ve Neoplatonizm: Latin Geleneği, Notre Dame, IN: Notre Dame Üniversitesi Yayınları.

Grant, RM (1986) Tanrılar ve Tek Tanrı, Philadelphia, PA: Westminster Press.

Hadot, P. (1963) Plotin veya bakışın sadeliği, Paris: Plon.

Hadot, P. (1968) Porphyry ve Victorinus, Paris, Études augustiniennes.

Hadot, P. (1981) Spiritüel Egzersizler ve Antik Felsefe, Paris: Augustinus Çalışmaları.

Hadot, P. (1995) Bir Yaşam Yolu Olarak Felsefe: Socrates'ten Foucault'ya Manevi Alıştırmalar, Malden, MA: Blackwell.

Hadot, P. (2002) Antik Felsefe Nedir?, Cambridge, MA: Belknap Press, Harvard Üniversite Basını.

Harris, RB (ed.) (1976) The Significance of Neoplatonism, Albany, NY: State University of New York Press.

Harris, RB (ed.) (1982) Varlığın Yapısı: Neoplatonik Bir Yaklaşım, Norfolk, VA: Uluslararası Neoplatonik Araştırmalar Derneği.

Harrison, C. (1992) Beauty and Revelation in the Thought of Saint Augustine, Oxford; New York: Clarendon Press; Oxford Üniversitesi Yayınları.

Henry, P. (1934) Plotinus ve l'Occident. Firmicus Maternus, Marius Victorinus, Aziz Augustine ve Macrobe, Louvain: "Spicilegium Sacrum Louvainense" Bureaux.

Henry, P. (1938) Ostia'nın vizyonu, Paris, J. Vrin.

Henry, P. (1948–1961) Plotinian Çalışmaları, Paris: Desclée de Brouwer.

Henry, P. (1981) Aşkınlığa Giden Yol: Aziz'de Felsefeden Mistisizme Augustine, Pittsburgh, PA: Pickwick Press.

Inge, WR (1899) Hıristiyan Mistisizmi, New York: C. Scribner'ın Oğulları.

James, W. (1985) Dini Deneyim Çeşitleri, Cambridge, MA: Harvard University Press.

Jantzen, G. (1995) Güç, Cinsiyet ve Hıristiyan Mistisizmi, Cambridge; New York: Cambridge Üniversitesi Yayınları.

Katz, ST (1978) Tasavvuf ve Felsefi Analiz, New York: Oxford Üniversitesi Basmak.

Katz, ST (1983) Mistisizm ve Dini Gelenekler, Oxford; New York: Oxford Üniversite Basını.

Katz, ST (1992) Mistisizm ve Dil, New York: Oxford University Press.

Kenney, JP (1986) "Klasik Akdeniz maneviyatında tek tanrılı ve çok tanrılı unsurlar", Klasik Akdeniz Maneviyatında, (ed.) AH Armstrong, pp. 269-292, New York: Crossroads Press.

Kenney, JP (1990) "Antik realist teolojide teizm ve ilahi üretim," içinde

Machine Translated by Google

God and Creation, (ed.) David Burrell ve Bernard McGinn, s. 57-80, Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press.

Kenney, JP (1991) Mistik Tektanrıcılık: Antik Platonik Teolojide Bir Çalış ma, Hanover, NH ve Londra: Brown University Press; New England Üniversitesi Yayınları.

Kenney, JP (1992a) Neoplatonism and Gnostisizm'de "The Platonism of the Tripartite Tractate," (ed.) RT Wallis ve Jay Bregman, s. 187–206, Albany, NY: State University of New York Press.

Kenney, JP (1992b) Origeniana quinta, (ed.) RJ Daly, s. 217-230, Leuven: Peeters Press'te "Proschresis revisited: Numenian teolojisinde bir makale" .

Kenney, JP (1993a) "Negatif teolojinin kritik değ eri," Harvard Theological Review, 86, s. 439-453.

Kenney, JP (1993b) "İ tiraflarda gerç eğ in varlığ ı," Studia Patristica, 27, pp. 329-336, Leuven: Peeters Press.

Kenney, JP (1997) "Enneads'de Mistisizm ve tefekkür ," Amerikan Katolik Philosophical Quarterly, 71(3), s. 315-337.

Kenney, JP (1997) "St. Augustine ve mistisizmin icadı," Studia Patristica, 33, s. 125-130, Leuven: Peeters Press.

Kenney, JP (1999) "Erken Hıristiyan felsefesinde Yunan geleneğ i," The Columbia Batı Felsefesi Tarihi, (ed.) Richard Popkin, New York: Columbia University Press.

Kenney, JP (2000) Gnostisizm ve Daha Sonra Platonizm'de "Antik apofatik teoloji" : Temalar, Figürler, Metinler, (ed.) R. Majercik ve JD Turner, s. 259–275, Atlanta, GA: Society of Biblical Literatür.

Kenney, JP (2001) "St. Augustine ve tefekkür sınırları," Studia Patristica, 38, s. 199–218, Leuven: Peeters Press.

Kirk, GS ve Raven, JE (1957) Presokratik Filozoflar: Metin Seç imi ile Eleş tirel Bir Tarih, Londra: Cambridge University Press.

Kirwan, C. (1991) Augustine, Londra; New York: Routledge.

Larkin, P. (2003) Collected Poems, New York: Farrar, Straus, Giroux.

Lloyd, AC (1990) Neoplatonizmin Anatomisi, Oxford ve New York: Clarendon Basmak; Oxford Üniversitesi Yayınları.

Louth, A. (1981) Platon'dan Denys'e Hıristiyan Mistik Geleneğ inin Kökenleri, Oxford ve New York: Clarendon Press; Oxford Üniversitesi Yayınları.

MacMullen, R. (1981) Roma İ mparatorluğ u'nda Paganizm, New Haven, CT: Yale Üniversite Basını.

Madec, G. (1974) Saint Ambrose ve Felsefe, Paris: Augustinus Çalış maları.

Mandouze, A. (1968) Saint Augustin: Akıl ve Zarafetin Macerası, Paris, Çalış malar Augustinusç ular.

Marrou, HI (1938–1949) Saint Augustin et la fin de la kültür antikası, Paris: E. de Boccard.

Marrou, HI (1956) Antik Çağ da Eğ itim Tarihi, New York: Sheed ve Ward.

Matthews, GB (1999) The Augustinian Tradition, Berkeley, CA: University of Kaliforniya Basın.

McGinn, B. (1991) Tanrı'nın Varlığ ı: Batı Hıristiyan Mistisizminin Tarihi, New York: Crossroads Press.

Merlan, P. (1960) Platonizmden Neoplatonizme, Lahey: Martinus Nijhoff.

Merlan, P. (1963) Monopsiş izm, Mistisizm, Metabilinç , Lahey: Martinus Nijhoff.

Machine Translated by Google

Miles, MR (1992) Arzu ve Zevk: Augustine'in İ tiraflarının Yeni Bir Okuması, New York: Crossroads Press.

Moreau, J. (1970) Plotinus veya antik felsefenin görkemi, Paris, J. Vrin.

Mourant, J. (1969) Ölümsüzlük üzerine Augustine, Villanova, PA: Augustinian Enstitüsü, Villanova Üniversitesi.

Mortley, R. (1986) From Word to Silence, cilt 1 ve 2, Bonn: Hanstein.

Nash, RH (1969) Aklın Işığı; Aziz Augustine'nin Bilgi Teorisi, Lexington, KY: Kentucky Üniversitesi Yayınları.

O'Connell, RJ (1968) St. Augustine's Early Theory of Man, AD 386–391, Cambridge, MA: Harvard University Press'in Belknap Press.

O'Connell, RJ (1969) St. Augustine'in İ tirafları; Ruhun Odyssey'i, Cambridge, MA: Harvard University Press'in Belknap Press.

O'Connell, RJ (1978) Sanat ve Hıristiyan İ stihbaratı St. Augustine, Cambridge, MA: Harvard University Press.

O'Connell, RJ (1987) St. Augustine'in sonraki eserlerinde Ruhun Kökeni, New York: Fordham University Press.

O'Connell, RJ (1996) St. Augustine'nin İ tiraflarında Dönüşümün Görüntüleri, New York: Fordham University Press.

O'Daly, GJP (1973) Plotinus'un Benliğin Felsefesi, New York: Barnes & Noble Kitabın.

O'Daly, GJP (1987) Augustine'nin Zihin Felsefesi, Londra: Duckworth.

O'Daly, GJP (2001) Platonizm Pagan ve Hristiyan: Plotinus ve Augustine'de Çalışmalar, Aldershot; Burlington, VT: Ashgate.

O'Donnell, JJ (1985) Augustine, Boston, MA: Twayne Publishers.

O'Donnell, JJ (1992) Augustine'in İ tirafları, Oxford: Clarendon Press; Oxford ve New York: Oxford University Press.

O'Donovan, O. (1980) St. Augustine'de Kendini Sevme Sorunu, New Haven, CT: Yale Üniversite Basını.

O'Meara, JJ (1951) Akademisyenlere Karşı, Westminster, MD: Newman Press.

O'Meara, JJ (1954) The Young Augustine: St. Augustine'in Zihninin Gelişimi Dönüşüm, Londra, New York: Longmans Green.

O'Meara, JJ (1980) Genç Augustine: St. Augustine, Londra; New York: Longman.

O'Meara, DJ (1982) Neoplatonizm ve Hıristiyan Düşüncesi, Albany, NY: Devlet New York Üniversitesi Yayınları.

O'Meara, DJ (1993) Plotinus: Enneads'e Giriş, Oxford; New York: Clarendon Basın; Oxford Üniversitesi Yayınları.

Osborn, EF (1993) The Emergence of Christian Theology, Cambridge, İ ngiltere; New York: Cambridge University Press.

Pater, W. (1980) The Renaissance, Berkeley, CA: University of California Press.

Pike, N. (1992) Mystic Union: An Essay in the Phenomenology of Mysticism, Ithaca, NY: Cornell University Press.

Portalié, E. (1975) Aziz Augustine Düşüncesine Yönelik Bir Kılavuz, Westport, CT: Greenwood Press.

Proclus, Morrow, GR ve Dillon, JM (1987) Proclus'un Platon'un Parmenides'i Üzerine Yorumu, Princeton, NJ: Princeton University Press.

Rappe, S. (2000) Neoplatonizmi Okumak: Plotinus, Proclus ve Damascius, Cambridge Metinlerinde Söylemsiz Düşünme; New York: Cambridge University Press.

Machine Translated by Google

Rist, JM (1967) Plotinus: Gerçekliğe Giden Yol, Cambridge; New York: Cambridge University Press.

Rist, JM (1994) Augustine: Ancient Thought Baptized, Cambridge; New York: Cambridge Üniversitesi Yayınları.

Sells, MA (1994) Söylenmeyen Mistik Diller, Chicago, IL: Chicago Üniversitesi Basmak.

Shaw, G. (1995) Theurgy and the Soul: The Neoplatonism of Iamblichus, University Park, PA: Pennsylvania State University Press.

Smith, A. (1974) Porphyry'nin Neoplatonik Gelenekteki Yeri: Post-Plotinian'da Bir Araştırma Neoplatonizm, Lahey: Martinus Nijhoff.

Sorabji, R. (1983) Zaman, Yaratılış ve Süreklilik: Antik Çağda ve Erken Dönemde Teoriler Orta Çağ, Ithaca, NY: Cornell University Press.

Stace, WT (1960) Mistisizm ve Felsefe, Philadelphia, PA: Lippincott.

Stead, C. (1994) Hıristiyan Antik Çağında Felsefe, Cambridge; New York: Cambridge Üniversite Basını.

Stump, E. ve Kretzmann, N. (2001) The Cambridge Companion to Augustine, Cambridge; New York: Cambridge University Press.

Taylor, C. (1989) Benliğin Kaynakları: Modern Kimliğin Yapımı, Cambridge, MA: Harvard University Press.

Taylor, C. (2002) Varieties of Religion Bugün: William James Revisited, Cambridge, MA: Harvard University Press.

Taylor, J. (1982) Yaratılışın Literal Anlamı, 2 cilt. New York: Newman Basın.

TeSelle, E. (1970) Augustine, Theologian, New York: Herder ve Herder.

Teske, RJ (1996) Saint Augustine'de Zaman Paradoksları, Milwaukee, WI: Marquette University Press.

Trouillard, J. (1955) The Plotinian alayı, Paris: Presses Universitaires de France.

Trouillard, J. (1955) The Plotinian Purification, Paris: Presses Universitaires de France.

Turner, D. (1995) The Darkness of God: Negativity in Christian Mysticism, Cambridge; New York: Cambridge University Press.

Underhill, E. (1930) Mysticism: A Study in the Nature and Development of Man's Spiritual Consciousness, New York: EP Dutton.

Van Fleteren, F. (ed.) (1994) Augustine: Mystic and Mystagogue, New York: Peter Lang.

Wainwright, WJ (1981) Tasavvuf: Doğası, Bilişsel Değeri ve Ahlaki Bir Araştırma Etkiler, Madison, WI: Wisconsin Üniversitesi Yayınları.

Wallis, RT (1972) Neo-Platonizm, New York: Scribner's.

Wetzel, J. (1992) Augustine and the Limits of Virtue, Cambridge; New York: Cambridge Üniversite Basını.

Whittaker, J. (1984) Platonizm ve Patristik Düşünce Çalışmaları, Londra: Variorum Yeniden basımlar.

Wolfson, HA (1956) Kilise Babalarının Felsefesi, cilt. 1: İnanç, Üçlü Birlik, Enkarnasyon, Cambridge, MA: Harvard University Press.

Wolfson, HA (1965) Din Felsefesi: Bir Deneme Grubu, New York: Atheneum.

Zaehner, RC (1961 [1957]) Mysticism, Sacred and Profane, Oxford: Oxford University Basmak.

Machine Translated by Google

İ NDEKS

Aksi belirtilmedikçe tüm eserler Saint Augustine'e aittir.

soyutlama 34
Adeotus 80
Alcinous 21
Alston, William 68, 138, 142
Alypius 80 Ambrose 13, 50, 52, 90, 111 Amelius 18 Ammonius Saccas 38 Amphiclea 111
animasyon 91 Antony, St 73, 95
aphairesis 34 Apollo 18 Özür (Plato) 18 apophasis 34
Aristoteles 21, 28 Armstrong, AH 18, 26, 50, 53, 111 sanat 91
çilecilik 73 Athanasius 95
Athanassiadi, S. 33
"Aubade" (Larkin) ix Autosocrates 21

vaftiz 11, 76, 77, 80 İ ncil 4-5; (Yaratılış) 130; (Yaratılış 32:30) 133; (Çıkış 3:14) 77; (Çıkış 33:11) 131; (Çıkış 33:12 vd.) 131; (Çıkış 33:20) 133-4; (Mezmur 41) 134-5; (Mezmur 99) 135; (İ ş aya 6:1) 133; (Matta 5:8) 133; (Yuhanna 1:1–5) 56; (Romalılar 1) 77, 78; (Romalılar 1:20) 61, 65, 68–9, 97; (Romalılar 1:20–21) 103; (Romalılar 8) 82, 108; (Romalılar 8:22–24) 82, 84; (Romalılar 8:23) 104, 115; (Romalılar 8:24) 104; (Romalılar 13:13–14) 73; (1 Korintliler 2:7) 80, 84; (1 Korintliler 2:9) 80; (1 Korintliler 2:9 vd.) 106; (1 Korintliler 15:51) 83, 84; (2 Korintliler 5:6–7) 132; (2 Korintliler 12:2–4) 130; (Efesliler 3-5) 77; (Efesoslular 3:16–19) 75; (Efesliler 4) 75; (1 Timoteos 2:5) 74; (Filipililer 3:13) 80, 84 Bloom, H. 52
bedensel görme 130 Bonner, Gerald 7
Brown, Peter 15, 50 Burkert, W. 17 Butler, Dom Cuthbert 3, 4

cennet cennet 113-15, 119, 121, 139
Cantor, Norman 11-12
Kapadokyalılar 50
Cassiacum 76, 80, 89, 94
Hristiyanlık 75; Augustine 73, 130; tefekkür 78-9, 87, 102-3; tefekkür ve itiraf 10-11, 12; Maniheizm 49-50; mistisizm 2; ve Platonizm 5, 6, 15, 52, 55, 57
Kilise 104-5, 107-8, 112; Mezmur 41 134, 135 Üzerine Vaaz
Cicero 90, 94
ortak çekirdek teorisi 4, 7, 8, 128, 138 itiraf 10-11, 87, 95-7; ve tefekkür 103–4, 108–9, 119, 147; Monika 111–12
İ tiraflar 1, 15, 47, 135–9, 147–8; deneyim ve yorumlama 139-40;

Machine Translated by Google

mistik deneyim 140-4; mistisizm 2-14; Plotinian coş kusu 144–5; (Iv (5)) 73, 97-8; (II.iii (8)) 111; (IV.xiii (23)) 111; (Vx (19)) 50; (V.xiv (24))) 51; (VII) 5, 10–11, 15, 61, 62, 63, 85, 93; (VII.ix (13–15))

56; (VII.ix (14)) 57; (VII.ix (15)) 55; (VII.x (10)) 77; (VII.x (16)) 3, 6, 57–9, 61, 63, 64, 67; (VII.x (19)) 56; (VII.xi) 63; (VII.xii) 63; (VII.xv (21))
63; (VII. xvi (22)) 64; (VII.xvii (23)) 3, 6, 64, 65–6, 67, 81, 91, 99; (VII.xviii (24))
69; (VII.xx (26)) 49, 69, 70; (VII.xxi (27))
70, 71, 72; (VIII.v (10)) 74; (VIII.x (23–24))
75; (VIII.xi (30)) 75; (VIII.xii (29)) 73; (IX)
10, 93; (IX.iv (10)) 76; (IX.iv (11)) 76-7;
(IX.ix (19–22)) 111–12; (IX.vi (14)) 77; (IX.
vii (15)) 111; (IX.viii (17)) 112; (IX. viii (18))
111; (IX.x (23–24)) 78–9; (IX.x (23–25))

3; (IX.x (24))) 115; (IX.x (25)) 83, 84, 116,
127; (IX.x (27)) 85; (IX.xi (28))
110, 112; (IX.xiii (35)) 85; (IX.xiii (37))
xiii; (X.iii (4)–iv (5)) 96–7; (Xv (7)) 97, 106;
(X.vi (8)) 98, 99; (X.vi (8) ff.) 97; (X.viii(15))
146; (X.xiv (21)) 100; (X.xl (65)) 100, 101;
(X.xlii (67)) 54, 101, 102; (X.xlii (68)) 102;
(X.xxvii (38))

98-9; (X.xxx (41)) 95; (X.xxx (42))
95; (X.xxxi (44–47)) 96; (X.xxxii (48))
96; (X.xxxiii (49–50)) 96; (X.xxxv (54))
102; (X.xxxv (54–56))
96; (X.xxxvii (60)) 96; (XI.xxvi (33))
122; (XI.xxix (39)) 87; (XII.ix (9))
113; (XII.xi (11))) 103; (XII.xi (12)
114, 122; (XII.xiii (16)) 114;
(XII.xv (19)) 121; (XII.xv (22)) 122; (XII.xvi
(23)) 115, 121; (XIII.ii (3))
120; (XIII.iv (5)) 120–1; (XIII.xi (11)))
136; (XIII.xiii (14)) 103–4; (XIII.xiv
(15)) 104; (XIII.xvi (19))
122; (XIII.xviii (22)) 104–5;
(XIII.xxi (31)) 107; (XIII.xxii (32))
105; (XIII.xxiii (33)) 107;
(XIII.xxviii (33)) 105; (XIII.xxx (45))
105, 106; (XIII.xxxi (46)) 105-6, 107,
123, 126; (XIII.xxxiv (49))
107-8; (XIII.xxxviii (53)) 106, 123, 126
çatış ma ikiliğ i 49

tefekkür ix, x, 10–11, 12, 86, 89, 94–5, 129–30, 137–45, 146, 147–8;
Aristoteles 102-9; Hristiyan 78–9, 87;
Ruhun miktarı 92-3; Hakkında
Trinitat 136-7; eskatolojik doğ a
82; Monika 115–20; Platonizm 19, 20,
63, 69-70, 72, 87, 102; kurtarıcı etkinlik
53–5, 68; ruhun sessizliğ i
83-4; Soliloquia 91; ruhun Tanrı'dan
uzaklığ ı 58-9; ve Tanrı ile birlik 126-8;
dünyanın 98-101'i, ayrıca bkz. theoria

Akademisyenlere Karş ı
89, 90 anlatı dönüş türme 11
Courcelle, Peter 4, 5, 6, 9, 10, 61
oluş turma 123

Yoksunluk Üzerine (Plotinus)
53 Kutsanmış Yaş am Üzerine
89, 90, 94 Tanrı'nın Ş ehri
Üzerine 102 Yaratılış Üzerine XII harfine
130-3, 134, 136, 142 Sipariş üzerine
89, 90-1 Ruhun miktarı üzerine 89 -90,
91-3 Trinity Üzerine 136–7 tanrı 110, 124
Delphic oracle 18 diaresis 25 Didaskalikos
(Alcinous) 21 Dillon, JM 18 Diotima 19
ilahi Bilgelik 81, 125, 128, 137, 143

ecstasy 4, 44, 144–5
Enneads (Plotinus) 4, 15, 19, 57, 71, 82,
129, 144–5; (IV.3.5) 21; (IV.8.1, 1–10)
24; (IV.8.1, 19) 24; (IV.8.8, 1-6) 23;
(V.1.3, 1–5) 35; (V.1.6, 9–15) 37; (V.1.6,
19 ff.) 30; (V.1.12, 20–21) 32; (V.2.1, 1-3)
34; (V.2.2, 24-29) 34; (V.3.14, 6–7) 34;
(V.5.8, 24) 40; (V.5.12, 4–15) 27–8; (V.5.12,
17) 28; (V.5.12, 33–34) 28; (V.7) 21; (V.7.1,
1-5) 22; (V.7.1, 18–23) 22; (V.8.3, 18-31)
19-20; (V.8.4, 1–11) 21; (V.8.9, 7–19) 24-5;
(VI.7.12, 20-30) 20; (VI.7.36, 6–21)

29; (VI.9) 38; (VI.9.3, 4–10) 30–1; (VI.9.3,
14–27) 32; (VI.9.4, 4) 38; (VI.9.5) 40;
(VI.9.6) 40; (VI.9.7, 16–23) 32–3; (VI.9.7,
16–26) 39; (VI.9.8, 7–8) 39; (VI.9.8, 14–
15) 24;

Machine Translated by Google

(VI.9.8, 16) 24; (VI.9.8, 20) 39; (VI.9.8, 33–45) 39–40; (VI.9.9, 1-2) 27; (VI.9.9, 1–13) 40–1; (VI.9.9, 2) 26; (VI.9.9, 15) 41; (VI.9.9, 22–24) 41; (VI.9.9, 24 vd.) 41; (VI.9.9, 26–27 ve 33–34) 41–2; (VI.9.9, 44–61) 42; (VI.9.10, 4) 43; (VI.9.10, 9–21) 43; (VI.9.11, 1-16) 44; (VI.9.11, 4) 40; (VI.9.11, 6) 44; (VI.9.11, 15-16) 38; (VI.9.11, 16 ff.) 44; (VI.9.11, 22-25) 44; (VI.9.11, 28 vd.) 44; (VI.9.11, 38–51) 45; (VI.9.11, 51) 36
eskatoloji 82, 97, 103–4, 108, 119
kötülük 51, 52 deneyim 8, 65, 138–40, ayrıca bkz. mistik deneyim

Faustus 55
Frede, M. 33

Gemima 111
tanrılar 17-20
İ yi 27-8, 29, 40-6, 51

cennetin cenneti 113–15, 119, 121, 139
henomenon 44
Henry, Paul 4-5, 9
Mezmur 41, 134-5 üzerine vaaz
Mezmur 99 135 üzerine
vaaz 82 umut
Hortemsius (Çiçero) 90
Tanrı'nın Evi 121-2
Hypatia 111

Iamblichus 53, 102
vuruş 81 fikir 21–2
kendi kendine 76–7
birleştirilmiş yorumlama 8, 9 tanımlanamazlık 2, 4 Inge, Dean WR 3-4 giriş 91 Akıl 19–21, 25, 27, 30, 39, 67, 115, 126, 127 entelektüel vizyon 130, 131–2, 133, 142, 143
içsellik 39, 70–1, 97, 98–9, 100 yorumlama 8–9, 139–40, 144

James, William 2, 9, 138, 139, 140–1, 142, 147

Kudüs 121
Julian Mürted, İ mparator 74

Katz, ST 4, 8
Kenney, JP 10, 21, 33 Kirk, GS 17

Larkin, Philip ix
Plotinus'un Yaşamı (Porfir) 18, 52, 53, 54, 94–5
hafif 66–7
Genesis'in Edebi Şerhi, A 130–3, 134, 136, 142

McGinn, Bernard 2, 10, 110
Maniheizm 3, 6, 13, 15, 49–50, 55, 106
materyalizm 50–1
Metafizik (Aristoteles) 21
Milano 4, 5, 6, 7, 93
Monica 75, 94, 110, 111–12; Vizyon Ostia 3, 11, 78–86, 93, 112–13, 115–20, 121 monistik bilinç 138
monoteizm 27–35, 52, 55, 57, 148

Moore, Peter 8-9
Musa 131, 133–4, 136
mistik deneyim 137, 138–9, 142–4, 147; epistemik temeller 141–2; bireysel temel 141; fenomenolojik karakter 140–1

mistisizm x, 1-2; İ tiraflar 2-14
doğa mistisizmi 138
Nebridius 15
ölümsüzlük 34
Neo-Platonculuk 4, 7, ayrıca bkz. Plotinus
Yeni Akademi 90
Nominalizm 146

O'Donnell, James 5-6, 8, 54 her yerde var olan 125-6, 137
Ruhun büyüklüğü 89-90, 91-3

Üç Birincil Hipotaz Üzerine 31
Bir 27–35, 36–46, 52, 68, 124, 127–8, 138
Ostia 3, 10, 11, 77–86, 93, 128; 7'de Bonner; 4-5'te Henry; Monika 112–13, 115–20, 123; O'Donnell 6 öğretilik 39-40

Machine Translated by Google

Parmenides of Elea 37
Parmenides (Plato) 37
Pascal, Blaise 146–7
pasiflik 2, 4 Pater, W. 87
Patricius 111 Paul, St 62,
75, 80, 90, 103–4, 108;
Hıristiyan umudu 82; ve pagan felsefesi
55, 61, 68–9, 77; vizyonlar 130, 131,
132, 133, 134, 136 Paulina 133
mükemmellik 120 Peter, St 95 Petrarch
146 mistisizmin fenomenolojik modeli 140–
1, 143 Pike, Nelson 68, 138, 142 Plato 19, 21,
30, 37 Platonizm x, 4, 13, 14, 18–19, 22, 25,
148; Augustine'in 61-72, 75'ten ayrılması;
tefekkür 87, 102; Augustine 15-16, 49
üzerindeki etkisi; kadınlar 111 Plotinus x,
14, 18, 50, 118, 126, 129; 123-4, 126'dan
Augustine farkı; tefekkür 36-46, 61, 94, 112,
115, 117; bitiş ik el yazısı 119; ecstasy 144–
5; Augustine 4, 5–6, 15, 51, 52, 54–5, 90,
102; Bir 27-35, 127; ve Platonizm 52-3;
aş kınlık 19–26 polemik 13 ç oktanrıcılık
55 Somaki 18, 38, 53–5; Enneads 19;
Plotinus'un Hayatı 18, 52, 53, 54, 94–5
Mezmur 41 134–5 Mezmur 99 135
Pisagorcular 18–19
sapentia 82
kutsal yazı 104–5
kendini aynı 76–
7 kendini aş ma 12–13
sensus 91 Vaaz 52 135–6
Shaw, G. 26 sin 74, 101
Socrates 18, 21 Soliloquia
47, 89, 90, 117 Sofist (Platon)
21 soterioloji bkz. kurtuluş
ruhu 11, 12, 58–9, 70–2, 137;
yükseliş
65–7, 80–1; düş müş doğ a 64–5, 74–5;
seviye 91-4; ve Bir 28-9, 31-3;
Plotinus 22, 24-56; Porfir 53-4; sessizlik
83, 84
Ruh 80, 105–6, 107, 122–3
manevi görüş 130–1
Sempozyum (Platon) 19
Taylor, C. 2
Teresa of Avila, St. 142
Tertullian 50 Teske, RJ 10
Thales of Miletus 17
teistik deneyim 138 teori
19, 25–6, 36–46, 61, 118;
Iamblichus 52; Bir 27–28
31, 39, 127; Augustine tarafından
nitelikli 69, 86, 94, 115 theurgy 26, 53–
4, 102 Thomas, St. 146 zaman 122
Timeaus (Plato) 30 huzur 91 aş kınlık
ix, 10–11, 12–13, 49, 58, 65, 99 , 122;110,
129, 147–8; sezaryen kaybı 114-16, 118-19;
ve tefekkür 89, 137; ilahi 124–5, 128;
Platonizm 56, 61, 63, 69, 145; Plotinus 19–
21, 22, 23–4, 27–35 aş kınlık 2, 4 Trinity
107, 108 hakikat 67–8, 86
coş kulu sevinç
4 Kuzgun, JE 17
ham deneyim 8
gerç eklik 118, 125
refleksif yorumlama 8
Cumhuriyet (Platon) 19 Geri
ç ekme 130 geriye dönük
yorumlama 8, 9
kurtuluş 11, 126, 137; ve
tefekkür 98, 102, 103, 108,
117; Plotinus 38, 53–4
Underhill, Evelyn 4
inmemiş ruh 23, 52
Van Fleteren, F. 7, 10 Dini
Deneyim Ç eş itleri, The (James) 2, 138

Machine Translated by Google

modern sokak 146
Victorinus, Marius 15, 52, 74 erdem 91
Ostia'daki vizyon bkz. Ostia
vizyonları 130–4, 136, 142, 143, 146–7
Vita Plotini (Porfir) 18, 52, 53, 54, 94–5

Wainwright, William 138
Hikmet 84, 115–16, 117, 119, 128, 136, ayrıca bkz. İ lahi Hikmet

Yeats, WB 20

Zaehner, RC 138, 139